
3 1761 07289600 4



Das

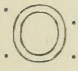
Judenthum

in seinen Grundzügen und nach seinen geschichtlichen Grundlagen

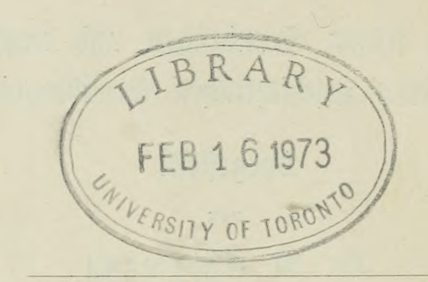
dargestellt

von

Dr. M. Güdemann
Oberrabbiner in Wien.



Wien 1902.
Verlag von R. Löwit
I., Rothenthurmstr. 22.


LIBRARY
FEB 16 1973
UNIVERSITY OF TORONTO

Vorwort.

In der vorliegenden Schrift beabsichtige ich, eine kurzgefasste Darstellung des Judenthums und seines organischen Zusammenhanges mit der Religion des Volkes Israel zu geben. Ich habe dabei das Judenthum nicht „an und für sich“ im Auge, sondern seine Erscheinung in der Geschichte und im Leben der Juden. Deshalb habe ich auf die Darstellung der konstitutiven Momente des Judenthums, die als solche in der Geschichte der Juden sich erwiesen haben, mich beschränkt, ohne mich in Einzelheiten zu verlieren. Den Einzelheiten können immer andere Einzelheiten entgegengehalten werden. Jene konstitutiven Momente dagegen gleichen Höhepunkten, von welchen aus das Ganze des Judenthums am Untrüglichsten überblickt und beurtheilt werden kann.

Jede Erscheinung darf den Anspruch erheben, dass man sie kenne, bevor man über sie urtheilt. Eine Religion ist zu dieser Forderung vorzugsweise berechtigt. Das Judenthum aber hat sich dieses Rechtes selten oder gar nicht zu erfreuen. Es wird gewöhnlich nur als Folie benützt. Für diesen Gebrauch genügt es allerdings, ist es sogar vortheilhaft, nur eine oberflächliche und selbst gar keine Kenntnis vom Judenthum zu besitzen. Ob es aber bei dieser herkömmlichen Rolle sich bescheiden muss, darüber dürfte die vorliegende Darstellung Aufschluss geben.

Von der Polemik habe ich mich fern gehalten. Diese Schrift ist keine Streitschrift. Dass ich hie und da Ansichten vom Judenthum, die ich für unbegründet halte, mit Gründen entgegentrete,

berechtigt nicht dazu, ihr diese Benennung beizulegen. Ich habe ganz einfach das Bedürfnis gefühlt, auszusprechen, was das Judenthum ist, und dieses Bedürfnis ist umso erklärlicher, je häufiger das Judenthum als etwas hingestellt wird, was es nicht ist.

In den Schlamm der frivolen Beschuldigungen und Verunglimpfungen des Judenthums hinabzusteigen, der zwar ein gutes Theil von dem Bette ausfüllt, in dem unsere gegenwärtige Kulturperiode sich — soll man sagen vorwärts oder rückwärts? — bewegt, habe ich schon aus Rücksicht auf den Leser vermieden. Man kommt nicht reinlich dabei weg. Giebt es nach der Meinung des althebräischen Spruchdichters eine Zeit, den Thoren zu antworten, so giebt es der Ansicht desselben Dichters zufolge auch eine, sie mit Stillschweigen zu übergehen. Das Letztere schien mir wenigstens für diese Darstellung sich zu empfehlen.

Wien, 2. April 1902.

I.

Die Familie.

Wenn man dem Ursprunge des Volkes Israel nachgeht, wie derselbe in der Bibel geschildert ist, so wird man auf eine Thatsache stoßen, welche diese Schilderung von allen derartigen Urkunden anderer Völker sehr bemerkbar unterscheidet. Diese leiten ihren Ursprung von Heroen oder Gesetzgebern ab, welche als einsame Größen gleich erratischen Blöcken hervorragen und von jedem Familienzusammenhange mehr oder weniger abgelöst sind. Oder sie werfen die natürlichen Familienbande absichtlich von sich und machen dasjenige, was von dem Stamme Levi nur bei einem bestimmten Anlass gesagt ist: „Er spricht zu seinem Vater und seiner Mutter: ich habe ihn nicht gesehen, seine Brüder kennt er nicht, und von seinen Söhnen weiß er nichts" zu ihrer grundsätzlichen Richtschnur. Dagegen wird die Geschichte des Volkes Israel auf solche Gründer und Gesetzgeber zurückgeführt, die gerade als Familienhäupter, als Väter und Mütter, hervorragen. Die Eigenschaften, welche sie auszeichnen, liegen nicht über dem Niveau des alltäglichen Lebens, sondern mitten in demselben: es sind Familien-Tugenden. Man braucht nicht bis an die Schneegrenze der Menschlichkeit hinanzusteigen, um sie zu begreifen, wohin auch die wenigsten ihnen folgen könnten, sondern ihr Wesen breitet sich zu ebener Erde aus und wird selbst von dem schwächsten Auge wahrgenommen. Die einfachste Häuslichkeit bietet gerade genug Raum für dieses Schauspiel. Was aber von einem Volke an den Anfang seiner Geschichte verlegt wird, als der Keim, aus dem es sich entwickelt hat, das drückt den Grundzug seines Wesens aus, der ihm gleichsam angeboren ist, und dieses ist bei dem Volke Israel sein ausgeprägter Familien-

sinn. Deshalb ist seine Ursprungsgeschichte nicht, wie bei anderen Völkern, eine Heroen- oder Heldengeschichte, sondern eine Familiengeschichte, eine Geschichte der Erzväter und Erzmütter, und damit steht im Zusammenhange, dass es als „Haus" Israel oder Jakob, oder als „Kinder" Israel in familiärer Weise bezeichnet wird. Man findet diese Bezeichnungen des Volkes Israel fast auf jeder Seite sowohl der erzählenden wie der prophetischen Schriften, und sie sind gewiss nicht, zumal die erstere, mit ähnlichen semitischen Stammesbezeichnungen zu vergleichen. Die Aufrollung dieser Ursprungs- und Familiengeschichte vollzieht sich im ersten Buche Moses. Weit davon entfernt, einen trockenen Stammbaum in bestimmter Absicht, wie am Anfange der Chronik oder im Matthäus- und Lucas-Evangelium, darzubieten, liebt es der Erzähler, bei Vorkommnissen, welche auf das Familienleben Bezug haben, länger zu verweilen, selbst bei solchen, die nicht der Entstehungsgeschichte des Volkes Israel, sondern der Urzeit der Menschheit angehören. Man kann schon die Anklage Adams gegen Eva, womit der Gatte durch die Beschuldigung der Frau sich selbst zu entlasten sucht, hierherrechnen, ferner den Bruderzwist Kains und Abels und die Versündigung Hams gegen seinen Vater Noah. Vollends der weitaus größte Theil des ersten Buches, der achtunddreißig Kapitel von insgesammt fünfzig umfasst, bietet nichts anderes dar, als was man eine Familiengeschichte, oder richtiger, Familiengeschichten nennen kann. Sie beginnen mit Abraham und Sarah. Der Erzähler, der es bis dahin augenscheinlich eilig gehabt hat, holt, bei ihnen angekommen, förmlich Athem, um ihre und ihrer Kinder Geschichte um so ausführlicher darzustellen. Die Bedeutung dieses Geschichtsanfanges kann nicht besser illustriert werden, als durch die Worte des Propheten Jesaja: „Schauet auf Abraham, euren Vater, und auf Sarah, die euch geboren", denn dieser Prophet, der wahrscheinlich der Zeit des babylonischen Exils, also einer Zeit angehört, zu welcher das israelitische Volk bereits hunderte von Jahren einen Staat gebildet und auch dessen Zertrümmerung erlebt hatte, glaubt doch nicht wirksamer zu dem Volke sprechen zu können, als indem er, es als eine Familie betrachtend, zu ihm von Vater und Mutter redet.

Und was enthalten nun jene Familienschilderungen der Thora, deren Alter wir hier nicht weiter untersuchen wollen, die aber doch gewiss nicht bloß in chronographischer Absicht an den Anfang der Thora gesetzt sind? Goethe, der bekanntlich in „Dichtung und Wahrheit" einen kurzen, aber warm und liebevoll gehaltenen Abriss davon giebt, bemerkt nach der Schilderung von dem Auftreten Abrahams: „Von nun an gehen die mannichfaltigen Familienscenen abwechselnd vor sich." In der That ist kaum ein Vorkommnis denkbar, welches Freude oder Kummer, Sonnenschein oder Finsternis in einem Hause verbreitet, das hier nicht zur Sprache käme, dessen naturwahre Schilderung nicht jedem Leser ans Herz greifen müsste. Und die Personen und Vorgänge werden im Laufe der Erzählung immer menschlicher. Abraham und Sarah erscheinen dem Betrachter noch etwas entrückt, als ob ihre Größe die Annäherung nicht zuließe: wir erfahren nichts von dem ersten Zauber ihrer bräutlichen Liebe und ihres jungen Hausstandes, beide sind schon alt, wie ihnen Isaak geschenkt wird, seine Geburt, die beabsichtigte, aber verhinderte Opferung des einzigen Sohnes machen mehr den Eindruck des Außerordentlichen, der durch die Dazwischenkunft Gottes und der Engel noch verstärkt wird. Aber schon die im Auftrage Abrahams unternommene Brautwerbung Eliesers, die Scene am Brunnen, das Auftreten Rebekkas, der Familienrath in ihrem elterlichen Hause, ihre kurze und bündige Annahme des Heirathsantrages, ihre Begegnung mit Isaak, sodann die getheilte Liebe der Eltern zu den Zwillingssöhnen Esau und Jakob, deren Entzweiung und ihre Folgen — das alles sind rein menschliche Vorgänge, aus dem Leben gegriffen und in lebensvoller Schilderung festgehalten. Das Wunder, „des Glaubens liebstes Kind", tritt hier ganz in den Hintergrund, dafür tritt das Menschliche um so kräftiger und in edelster Erscheinung hervor. Vollends in ewiger Jugend strahlt die nun folgende Reihe von Familienbildern, die Werbung Jakobs um Rahel und das wechselvolle Schicksal ihres Lieblingssohnes. Hier sind wir Zeugen von Erlebnissen, die ein Vaterherz aufs tiefste verwunden, und hinwiederum von solchen, die es aufs höchste beglücken, von Mitleid und Furcht ergriffen wohnen wir dem Drama „Joseph und seine Brüder" bei

bis zu seinem versöhnenden Ausgang. Aber selbst nachdem bereits aus der ursprünglichen Familiengruppe ein Volk und ein kräftiges Staatswesen hervorgegangen ist, bleiben es doch vorzugsweise Familienauftritte, welche, wie sie von den verschiedenen Erzählern mit Vorliebe dargestellt werden, so den Leser am meisten fesseln. Wen rührt nicht die Dulderin Hanna, die, aufgelöst von dem Schmerze über ihre Kinderlosigkeit, in inbrünstigem Gebete vor Gott hingesunken ist! Wieviel Zärtlichkeit liegt in dem tröstlichen Zuspruch ihres Gatten Elkana: „Hanna, warum weinst du, warum issest du nicht, warum ist dir so weh zu Muthe, bin ich dir denn nicht lieber, als zehn Söhne?" Und welches Mutterglück giebt sich in dem Gebete Hannas kund, nachdem ihr ein Sohn, Samuel, geschenkt worden ist! Wen nimmt nicht die liebliche Erscheinung Ruths für sich ein, und wen ergreift nicht die Klage Davids über den Tod seines hochverrätherischen und doch so heiß geliebten Sohnes Absalom: „Mein Sohn, mein Sohn Absalom, wäre ich doch statt deiner gestorben, Absalom, mein Sohn, mein Sohn!" Es würde zu weit führen, wollten wir alle die Familienscenen ausschreiben, welche die Bibel des Volkes Israel der Nachwelt erhalten hat. Man darf wohl sagen, daß kein anderes Buch des Alterthums eine solche Fülle gleich eindrucksvoller Familienbilder aufzuweisen hat. Was aber hierbei ganz besonders ins Gewicht fällt, ist erstens dies, daß diese Schilderungen sich nicht als Erzeugnisse dichterischer Phantasie, sondern als Erlebnisse geben, und ferner, daß sie schlicht und einfach vorgetragen werden ohne Hinzufügung eines Fabula docet, einer Belehrung, Mahnung oder Warnung, oder was dergleichen lästiger Absichtlichkeiten mehr sind. Die mitgetheilten Thatsachen wirken durch sich selbst, sie können sich in jeder Familie ereignen, können zu jeder Zeit erlebt werden und sind tausendmal erlebt worden. Man darf getrost behaupten: wäre die Bibel bis auf die Familiengeschichten verloren gegangen, ja wären uns nur die der Patriarchen erhalten geblieben, so könnte man daraus die Ethik der Bibel wieder herstellen, etwa wie der Philologe Freinsheim im 17. Jahrhundert die verloren gegangenen Bücher des Curtius und Livius durch die Vertrautheit mit ihrer Schreibart glücklich ergänzt hat. Dieses reiche Material von Familien-

geschichten kann nun wohl als ein beredtes Zeugnis für die Mächtigkeit des Familiensinnes im Volke Israel betrachtet werden. Hätte der kriegerische Geist oder die Jagdliebhaberei in ihm vorgewaltet, so würden wir ohne Zweifel in der Bibel ebenso zahlreiche Kriegs- oder Jagdscenen finden, wie jetzt infolge der Vorherrschaft des Familiensinnes Familienscenen. In ihnen besitzen wir den Niederschlag, die Projektion dieses bedeutsamen Charakterzuges, der im Laufe der Zeit immer mehr zu bewusster sittlicher Potenz, zur moralischen und religiösen Signatur des Volkes Israel sich entwickelte. Die israelitische Familie ist der Mutterboden der israelitischen Religion. Daher die zahlreichen Verherrlichungen des Familienlebens in der Bibel, wie solche ebenfalls kein anderes Buch oder Schriftthum aufzuweisen hat.

Das Familienleben hat zu seiner Grundlage das Eheleben. Wir können uns dieses als unseren sittlichen Anschauungen entsprechend nur in der Einehe (Monogamie) vorstellen. Theilt nun die Bibel diese Anschauung? Verbietet sie die Polygamie? Man darf die erste Frage unbedingt bejahen, wenn man auch die zweite verneinen muss. Dennoch liegt hier kein Widerspruch vor. Es muss hier zuvörderst ausgesprochen werden, was zu wiederholen sich noch öfter Gelegenheit, ja Nöthigung, darbieten wird, weil es nicht oft genug ausgesprochen werden kann, dass, wie der Talmud sich ausdrückt, „die Thora nicht für Engel gemacht ist". Das heisst mit anderen Worten: Die Thora hat es mit dem Menschen zu thun, sie erblickt ihren Geltungsbezirk „nicht im Himmel", sondern auf der Erde, in der menschlichen Gesellschaft. Wie kann man diese aber sittlich heben, wenn man nicht auf sie eingeht? Der Erzieher muss zunächst seinem Zögling entgegenkommen, dann wird dieser ihm entgegenkommen. Aus diesen Erwägungen erklärt sich die Stellung der Bibel zur Polygamie. Ihre Sentenz lautet: Tolerari potest. Wenn man die hier in Betracht kommenden Zustände so sieht, wie sie zu allen Zeiten gewesen sind, und sich nicht absichtlich darüber täuscht, so wird man diese Sentenz begreiflich finden. Der berühmte italienische Sociologe Enrico Ferri sagt: „In Wirklichkeit haben alle Formen der familiären Konstitution immer nebeneinander bestanden, und das ist auch heute noch so, gemäss den Gesetzen oder

gegen dieselben, es ist ein unleugbares sociales Factum." Der Popularphilosoph Carneri bemerkt: „Die alte Polygamie hat nur die Form gewechselt, heimlich wird sie betrieben." Fragt man aber, wo die Bibel hinaus, zu welcher Eheverfassung sie den Menschen erziehen will, so kann es für den unbefangenen Leser nicht zweifelhaft sein, dass ihr Lehrziel die Einehe ist. Diese ist dann im Volke Israel und nachher im Judenthum die Regel geworden. Die Freiheit ist hier also, wie wir noch in Betreff eines anderen Momentes der Eheverfassung zu beobachten Gelegenheit haben werden, wirksamer gewesen, als der Zwang, der zwar Gesetze schafft, aber zu ihrer Umgehung verleitet. Es genüge, mit einigen Hinweisen das Gesagte zu erläutern. Das in der Bibel zumeist gebräuchliche Wort für „Nebsweib" ist nicht hebräisch, ein anderes, hebräisches, bedeutet „Feindin". Diese Thatsache spricht Bände. Wie ließe sich ferner der schon bei der Erschaffung des Weibes vorkommende Satz: „Darum verläßt der Mann seinen Vater und seine Mutter, und hängt an seinem Weibe, und sie werden zu einem Fleisch," anders erklären, als durch Annahme der Vorherrschaft der Einehe? Nur unter dieser Voraussetzung, der faktischen Einbürgerung der Einehe, kann man sich überhaupt die zahlreichen, von den Propheten dem ehelichen Leben entlehnten, oft so rührenden Bilder wirksam denken. Auch die weiter folgenden Auszüge aus der Bibel werden das Gesagte erhärten.

„In den sich so widerstrebenden Principien und Auffassungen", bemerkt Z. Frankel, „deren jede eine theilweise, keine vollständige Berechtigung beanspruchen kann, wendete sich die wissenschaftliche Forschung den verschiedenen (Ehe-) Gesetzgebungen und dem sich in ihnen aussprechenden Geiste zu. Sonderbar genug würdigte man hierbei die Ehe nach den Principien des Judenthums kaum eines Blickes, und es geschieht auch in dem Munde hervorragender Männer ihrer nur Erwähnung als der „eines antiquierten Standpunktes". Ob mit Recht? Schon die Erfahrung hätte sagen müssen, dass dieser Standpunkt Lebenskraft und Lebensfähigkeit in sich trage und daher sein Anspruch auf eine eingehende Beachtung berechtigt sei. Die Ehe, die Familie, bietet im Judenthum eine Lichtseite, die von jedem un-

parteiischen Auge als solche erkannt wird. Keuschheit der Ehe und ihre Heilighaltung wird den Juden von allen Seiten zugestanden, das Aufgehen in der Familie ihnen sogar von mancher Seite zum Vorwurf gemacht. Und da die Wissenschaft aus den Erscheinungen das ihnen zugrunde liegende Princip abstrahiert, so liegt doch wohl der Gedanke nahe, dass das Princip, in welchem die jüdische Ehe wurzelt, und die Normen, nach denen sie geregelt ist, nicht in die Reihe des Antiquierten, dem modernen Bewusstsein Widerstrebenden zu setzen seien." Wie berechtigt diese Worte sind, werden wir weiterhin noch zu sehen Gelegenheit haben.

Auf der Grundlage des ehelichen Lebens baut sich dann das Verhältnis zwischen Eltern und Kindern auf. Darüber wird nie Besseres, Grundlegenderes gesagt werden können, als in den einfachen Worten des Gebotes enthalten ist: „Ehre deinen Vater und deine Mutter!" Als eines der zehn Gebote ist es eine von den Säulen, auf welchen nicht bloß die Familie, sondern die menschliche Gesellschaft beruht. Es ist aber zugleich ein Zeugnis dafür, eine wie hohe Bedeutung für den Bestand und die Entwicklung der letzteren das Volk Israel dem Verhältnis zwischen Eltern und Kindern bereits beigelegt hat. Es wäre eine Thorheit, zu bestreiten, dass auch das heidnische Alterthum Philosophen und Gesetzgeber aufzuweisen hat, welche die Elternverehrung zur Pflicht machen. Der Talmud entlehnt sogar diesem Kreise ein Schulbeispiel kindlicher Pietät. Aber das heidnische Alterthum hat keinen allgemein anerkannten Dekalog geschaffen, in welchem die Elternverehrung mit der Gottesverehrung zu gleicher Dignität erhoben ist. Die Bewerthung der Elternverehrung als eines sittlichen Fundamentalgesetzes ist das Verdienst des Volkes Israel, der Religion Israels.

Und nun sehen wir einmal in flüchtigem Ueberblick, wie diese Anschauungen über das Familienleben in den Reden der Propheten und den Liedern der Psalmensänger zum Ausdruck gelangen!

„Der Ewige" — mahnt der Prophet — „ist Zeuge zwischen dir und dem Weibe deiner Jugend, gegen die du treulos warst, und sie ist doch deine Gefährtin und das Weib deines Bundes." In den „Stufengesängen" schildert der Psalmist mit unnach-

ahmlichem Reiz Glück und Segen des Familienlebens. „Siehe, ein Geschenk des Ewigen sind Söhne, ein Lohn die Leibesfrucht. Wie Pfeile in des Helden Hand, also die Söhne der Jugend. Heil dem Manne, der gefüllt mit ihnen seinen Köcher, sie werden nicht zu Schanden, wenn sie mit Feinden reden im Thore." Und ferner: „Dein Weib wie ein fruchttragender Weinstock im Innern deines Hauses, deine Kinder wie Oelbaum=Sprößlinge rings um deinen Tisch. Siehe, also ist der Mann gesegnet, der den Ewigen fürchtet. Und sieh' Kinder von deinen Kindern, Friede über Israel." Dann weiter: „Siehe, wie schön und lieblich ist es, wenn Brüder zusammenwohnen." An einer anderen Stelle giebt der Psalmist der Freude am Kindersegen folgenden Ausdruck: „Unsere Söhne wie Sprößlinge emporgewachsen in ihrer Jugend, unsere Töchter wie Ecksäulen ausgehauen, das Bild zu einem Tempel." Das Herrlichste aber, was von dem glücklichen Verhältnis der Ehegatten, der Eltern und Kinder zu einander, überhaupt von dem Zauber eines von der sorglichen Hand einer klugen, liebevollen Hausfrau und Mutter wohlgeordneten Hauswesens gesagt worden ist und gesagt werden kann, das ist in dem biblischen Lobgesang auf das Biederweib enthalten, wovon Karl Bücher („Die Frauenfrage im Mittelalter") sonderbarerweise behauptet, daß die darin ausgesprochenen Gedanken „in der Tiefe des deutschen Volksgeistes schlummerten", und daß ihnen „Luther in seinem „Lob eines frommen Weibes" so warmen Ausdruck verliehen hat", während Luther diesen Lobgesang nur aus dem hebräischen Urtext der „Sprüche Salomos" ins Deutsche übertragen hat. „Ein wackeres Weib, wer findet es? Denn schwerer zu erkaufen ist sie als Perlen. Es vertraut auf sie das Herz ihres Mannes, und sein Erwerb nimmt nicht ab. Sie erweiset ihm Gutes und nimmer Böses, alle Tage ihres Lebens. Sie sieht sich um nach Wolle und Leinen, und arbeitet mit munteren Händen. Sie ist gleich dem Kaufmannsschiffe, das aus der Ferne sein Brot bringt. Und sie steht auf, wenn noch Nacht ist, und giebt Speise ihrem Hause, und das Tagewerk ihren Mägden. Ihr Sinn steht nach einem Felde, und sie kauft es, von der Frucht ihrer Hände pflanzt sie einen Weinberg. Sie gürtet mit Kraft ihre Lenden, und strengt ihre Arme an. Sie spürt,

wie ihr Erwerb gut ist, es erlischt in der Nacht nicht ihre Leuchte. Ihre Hände streckt sie nach dem Rocken, und ihre Finger fassen die Spindel. Ihre Hand bricht Brot dem Armen und ihre Hände streckt sie aus dem Dürftigen. Sie fürchtet nicht für ihr Haus vor dem Schnee, denn ihr ganzes Haus ist gekleidet in Karmesin. Teppiche macht sie sich, Byssus und Purpur ist ihr Gewand. Bekannt ist in den Thoren ihr Mann, wenn er sitzt mit den Aeltesten des Landes. Hemden macht sie und verkauft sie, und Gürtel giebt sie an den Kenaani. Würde und Glanz ist ihr Gewand, und sie lacht des späten Tages. Ihren Mund thut sie auf mit Weisheit, und die Lehre der Liebe ist auf ihrer Zunge. Sie bewacht die Gänge ihres Hauses, daß Keines das Brot der Trägheit esse. Es treten ihre Söhne auf und preisen sie, und ihr Mann rühmt sie. Viele Töchter haben sich wacker erwiesen, du aber gehst über alle. Trug ist die Anmuth, und eitel die Schönheit; ein Weib, das den Ewigen fürchtet, das werde gerühmt. Gebet ihr von der Frucht ihrer Hände, und es rühmen sie in den Thoren ihre Werke." Das ist die aus der Tiefe des israelitischen Volksgeistes geborene duftige Blüthe der Gattentreue, der Frauenwürde, der Kindesliebe, des reinsten und höchsten Familienglückes. Was hier gesagt ist, hat sich der Dichter nicht aus den Fingern gesogen, er übt keine Schönfärberei, denn mit Hemdenmachen und Verkaufen verschönert man nicht, vielmehr merkt man dem Bilde an, daß es erlebte Wirklichkeit schildert, daß es nach der Natur gemalt, wenn es auch als Kunstprodukt die freie Schöpfung eines Dichters ist. Und eben diesen Lobgesang auf das Biederweib betet heute noch der fromme jüdische Hausvater am Freitagabend, bevor er sich mit seiner Familie an den sabbathlichen Tisch setzt. So bildet dieser Lobgesang durch seinen noch geltenden häuslichen Gebrauch ein aus den ältesten Zeiten bis in die Gegenwart reichendes Zeugnis für die hohe Würdigung des Familienlebens, welches die Juden als ein heiliges Erbe überkommen und stets bewahrt haben.

Einige Stichproben aus dem rabbinischen Schriftthum, dessen Wurzeln noch in die Zeit des jüdischen Staates hinabreichen, das sich aber über das Mittelalter erstreckt, sollen zeigen, daß auf diesem Gebiete der Ethik keine Unterbrechung, keine

Rückbildung stattgefunden hat, dass vielmehr der gewonnene sittliche Standpunkt zu allen Zeiten behauptet und noch mehr befestigt wurde. „Wer seine Frau" — sagt der Talmud — „liebt wie sich selbst, und sie ehrt mehr als sich selbst, wer seine Söhne und Töchter auf den rechten Weg leitet und sie im rechten Lebensalter verheirathet, der erfährt an sich das Schriftwort: „Du bist gewiss, dass deine Stätte friedlich ist." „Alles kommt von der Frau", bemerkt der Midrasch. „Sein Haus", für das der Hohe Priester biblischer Vorschrift gemäß am Versöhnungstage sühnend vor Gott hintreten sollte, bedeutet — nach der Mischna — „seine Frau". R. Jose nannte seine Frau sein Haus, und von dem berühmten Rabbiner Jakob Mölln, der 1427 in Mainz gestorben ist, erzählt sein Schüler, dass er seine Gattin „meine Hausfrau" angeredet habe. „Der Unbeweibte ist kein Mensch." „Dem Unbeweibten fehlt alles." „Frau und Kinder soll Einer selbst über seine Vermögensverhältnisse in Ehren halten." „Wer ohne Frau ist, entbehrt der Freude." „Wer ist reich? Der eine Frau von schöner Handlungsweise besitzt." „Immer sei der Mann darauf bedacht, seine Frau zu ehren, denn Segen kommt nur wegen der Frau ins Haus." „Immer nehme sich der Mann in Acht, seine Frau zu kränken, denn weil sie leicht weint, ist sie leicht gekränkt." Eine gute Frau ward als ein „Glücksfund" bezeichnet, dagegen lautet ein Spruch: „Alles Böse, nur keine böse Frau!" „Alle Tage des Armen sind böse" — dies Bibelwort geht auf den, der eine böse Frau hat — „aber das Leben des Herzensfrohen ist ein stetes Gastmahl" — das gilt von dem, der eine gute Frau besitzt."

Herrliche Bilder der Gattenliebe und Gattentreue, der Frauenklugheit und Frauengröße, der Keuschheit und des Seelenadels hat das Judenthum aller Zeiten und aller Länder aufzuweisen. Man findet ihrer — wer könnte das leugnen? — auch anderwärts. Aber charakteristisch für das Judenthum sind die Frauen, die neben der Führung des Haushaltes die Sorge für das tägliche Brot auf sich nehmen, damit der Gatte Muße finde, dem Studium des Gotteswortes obzuliegen. Charakteristisch sind ferner die Frauen als Trägerinnen der religiösen Tradition. Ein französischer Gelehrter des 13. Jahrhunderts schreibt: „Wenn

unsere Frauen nicht Prophetinnen sind, so sind sie doch die Töchter von Propheten und großen Männern, man kann sich auf ihren Brauch verlassen."

Schon die obigen Auszüge haben dargethan, dass der Besitz von Kindern, zumal Söhnen, als das höchste Glück, als ein „Geschenk des Ewigen", als ein „Himmelslohn" betrachtet wurde. Der Kinderlose galt für „todt" und „beweinenswerth". Frauen erblickten in der Kinderlosigkeit eine „Schmach", wie Rahel sich ausdrückt, aber „die Mutter der Kinder frohlockt", ruft die erhörte Hanna im Gebete aus. Der Liebe zu den Kindern entsprach die außerordentliche Sorgfalt, die man den Säuglingen, die vor nichts zurückschreckende Mühe und Opferwilligkeit, die man der Erziehung der Kinder widmete. Der „Kummer der Kindererziehung" ist ein stehendes Kapitel in den jüdischen Moralschriften des Mittelalters und in dem Leben der Juden selbst. Dass jüdischen Eltern kein Opfer zu groß ist, das die leibliche und geistige Wohlfahrt ihrer Kinder ihnen auferlegt, ist bekannt. So war es immer, und dieser Familienzug hat sich im Laufe der Zeit in der Sinnesart der Juden noch vertieft. Aber auch die kindliche Pietät ist seit den ältesten Zeiten auf das sorgfältigste gepflegt worden. Die seltsamsten Bethätigungen dieser Tugend werden mitgetheilt. Rabbi Tarfon legte seiner Mutter die Hände unter, damit sie, als sie einmal einen Schuh im Hofe verloren hatte, auf dieselben tretend, ins Haus zurückkehren konnte, ohne sich den Fuß zu beschmutzen. Wenn die Mutter zur Ruhe ging, beugte er seinen Rücken, und auf diesem bestieg sie das Bett. Die Mutter des Rabbi Ismael wusch diesem, wenn er aus dem Lehrhause kam, die Füße, und trank, ohne dass Ismael es wusste, das Waschwasser. Als er davon erfuhr, untersagte er der Mutter den seltsamen Trunk, aber sie beklagte sich vor dem Tribunal der Lehrer, und diese entschieden, dass Ismael seine Mutter gewähren lassen müsse: die Ehrfurcht vor den Eltern erfordere es. Rabbi Josef stand auf, wenn er seine Mutter kommen hörte, und sprach: „Ich erhebe mich, denn die Herrlichkeit Gottes naht." Indes wird zu allen diesen gewiss außerordentlichen Beweisen der Elternverehrung bemerkt, dass sie nicht den tausendsten Theil dessen erfüllen, was diese

Pflicht fordere, und es ist eben so sehr ein Beweis von der Toleranz der Rabbinen, wie von ihrer unbegrenzten Hochachtung vor der Ausübung dieser Tugend, wenn sie einen Heiden — aus Askalon — als das unübertroffene Muster derselben verewigen.

Einem wichtigen Umstand müssen wir im Rahmen dieser Abhandlung noch einige Worte widmen. Vor hundert oder selbst fünfzig Jahren hätte man ohne Zweifel an der jüdischen Familienkonstitution die Ausstellung gemacht: sie gestattet die Ehescheidung, darin liegt eine Rückständigkeit und Minderwerthigkeit. Heute kann man diese Ausstellung nicht mehr machen, denn fast alle Kulturstaaten haben, und zwar trotz des Einspruchs der herrschenden Religion, die Auflösbarkeit der Ehe zum Gesetz erhoben. Es liegt hier also der interessante Fall vor, dass eine Anschauung der israelitischen Bibel und des Judenthums, die man für „antiquiert“ erklärt und disqualificiert hatte, von der modernen Gesetzgebung wieder aufgenommen worden ist. Die Thatsache überhebt uns der Mühe, die Auflösbarkeit der Ehe vom ethischen Standpunkte aus zu rechtfertigen. Wohl aber bedarf es einiger Worte, um ihren Ursprung, ihre Fortbildung, und die Frage, wie sich das Familienleben dabei gestaltet hat, zu erörtern. Ursprünglich konnte der Mann seine Frau einfach wegschicken, nur muste er ihr einen Scheidebrief geben, wodurch die heilige Gemeinschaft mit ihm gelöst wurde. Wenn die Bibel die Scheidung damit motiviert, dass der Mann an seiner Frau „etwas Anstössiges“ wahrgenommen, oder von Hass gegen sie erfüllt ist, so ist damit kein gesetzliches Erfordernis ausgesprochen, sondern die Bibel schildert nur, wie ein späterer Kunstausdruck lautet, „die Dinge, wie sie sind“. Denn der Mann wird eben seine Frau nur unter den erwähnten Umständen entlassen. Die materielle Sicherstellung der Frau durch die sogenannte „Ketuba“, die der Synodalpräsident Simon ben Schetach bereits im 2. Jahrhundert vor der üblichen Zeitrechnung als einen alten Gebrauch vorfand, dämmte zwar die Willkür des Mannes ein, aber es blieb ihm, wie man leicht sieht, noch hinlängliche Freiheit übrig. Darf man nun hieraus den Schluss ziehen, dass von dieser Freiheit häufig Gebrauch gemacht wurde, und dass das Eheleben sich in einem Zustande der Unsicherheit befand?

Nichts würde verkehrter sein. Unweit von der Bestimmung über die Ehescheidung findet sich eine andere, welche vorschreibt, dass derjenige, der eine neue Frau genommen, vom Kriegsdienste und allen Lasten befreit, ja sogar aus der Schlachtreihe vor dem Feinde entlassen werden und ein ganzes Jahr frei sein sollte, „sein Weib zu erfreuen, das er genommen". Welcher Kontrast! Dort wird die Entlassung der Frau fast ganz in das Belieben des Mannes gestellt, und hier findet sich eine Vorschrift von gleicher Dignität, welche die Feier nicht von Flitterwochen, sondern eines ganzen Flitterjahres dem Manne als förmliche Pflicht auferlegt! Welcher Staat würde heute einen jungen Ehemann von seiner Militärpflicht selbst in Friedenszeiten, geschweige während eines Krieges auch nur für vierundzwanzig Stunden entbinden, noch dazu unter der galanten Verpflichtung, dass er sein Weib erfreue, das er genommen! Wenn man diese Vorschrift der Bibel liest, ist man versucht, sie für ein Stück Gessner'scher Schäferpoesie zu halten. Die Loslösung der einen Bestimmung von der anderen — ein Verfahren, das so beliebt ist, und das so häufig zu dem Zwecke angewendet wird, um die Religion des Volkes Israel als unvollkommene Vorstufe hinzustellen — ist aber nicht zulässig. Beide müssen zusammengehalten werden. Thut man dies, und erinnert man sich ferner der lieblichen Bilder zärtlicher Gattenliebe, die wir aus dem israelitischen Volksleben vorgeführt haben, so wird man zu dem Resultate kommen, dass mit der gesetzlichen Ungebundenheit des Mannes keine erhebliche Gefahr für die Frau verknüpft gewesen sei, ja dass hier ebenso wie inbetreff der Polygamie die Freiheit eine gute Wirkung ausgeübt und das Ehebündnis, wie das Familienleben eher befestigt, als gelockert habe. Die schon vorhin angeführte strenge Vermahnung Malcachis gegen das Gott missfällige „Entlassen" der Ehegattin spricht für und nicht wider diese Vermuthung. Anderenfalls müsste man daraus, dass es im Dekalog heisst: „Du sollst nicht stehlen", die Folgerung ableiten, dass die Israeliten lauter Spitzbuben gewesen seien, und so weiter, was keinem Vernünftigen einfallen wird. Die Dinge sind übrigens auch späterhin, nach der Auflösung des Staates, wo die gesetzlichen Bedingungen unverändert fortbestanden, die gleichen ge-

blieben. Aber wie man über die Ehescheidung dachte, beweisen Sprüche im Talmud, wie diese: „Wer sich von seiner Frau scheidet, ist verhaßt vor Gott", „Wer sich von seiner Jugendgenossin scheidet, über den vergießt selbst der Altar Thränen." Dies sagt genug, womit natürlich nicht ausgeschlossen ist, daß in bestimmten Fällen die Ehescheidung für den einen oder den anderen der Ehegatten, oder für beide, und insofern für das Familienleben und die Sittlichkeit im allgemeinen eine wirkliche Wohlthat ist. Seit dem 11. Jahrhundert ist infolge Synodalbeschlusses ein religiöses Verbot über die faktische Polygamie verhängt und, mit einer bestimmten Ausnahme, nur die einverständliche Ehescheidung gestattet.

Wenn man nun über die Konstitution und die Bewerthung der Familie im Judenthum weiter nichts wüßte, als die Schilderungen und Grundsätze, die wir aus dem biblischen und rabbinischen Schriftthum ausgezogen haben, und die bis zum Umfang eines Buches vermehrt werden könnten, so würden sie hinreichen, das Urtheil zu begründen, daß hier eine ethisch nicht weiter zu sublimierende Gesammtauffassung von der Ehe, dem Verhältnis zwischen Eltern und Kindern und dem Familienleben überhaupt vorliegt. Aber wir wissen nicht bloß, was das Judenthum über die Familie l e h r t , sondern auch, was es auf diesem Gebiete i s t — aus der Geschichte —, und vielleicht in keinem Punkte hat die Geschichte so wie inbetreff des Familienlebens gezeigt, daß das Judenthum nicht einer hinter großen Fensterscheiben ausgebreiteten, den Vorübergehenden die Augen aufreißenden, prächtigen Handelsauslage zu vergleichen ist, gegen welche das, was im Laden selbst dargeboten wird und in den Verkehr gelangt, erheblich absticht, sondern daß hier im Ganzen und Großen Lehre und Leben sich decken. Dies ist aber bei der Bewerthung einer Religion die Hauptsache. Nicht was auf dem Papiere steht, giebt hier den Ausschlag, sondern die Entscheidung darüber, ob das, was auf dem Papiere steht, überhaupt im Leben zur Verwirklichung kommen kann, und inwieweit es thatsächlich zur Verwirklichung kommt. Es ist kein Lob für eine Religion, wenn man von ihr sagt, sie stehe in schwindelnder Höhe, sie sei unerreichbar und besser als ihre Anhänger. Eher dürfte der

Religion mit dem Urtheil gedient sein, ihre Anhänger seien besser als sie. Wie man nun in diesem Punkte über das Judenthum denken mag, so viel ist gewiss, dass die Juden das Familienleben an seiner tiefsten sittlichen Wurzel gefasst und zur höchsten sittlichen Bedeutung entwickelt haben. Die Juden besaßen im Mittelalter nichts als das Haus. Es gehörte ihnen zwar in den meisten Fällen weder Grund und Boden, noch das Gebäude, das darauf errichtet war; dennoch war es ihnen, lange bevor dieser Charakter des Hauses in England gesetzlich festgestellt wurde, und in einem höheren Sinne, eine — Festung. Sie hat sich sowohl gegen die Gewalt wie gegen die List als uneinnehmbar erwiesen. Wodurch? Dadurch, dass Familienleben und Religion in innigstem Verhältnis standen, und dass die aus diesem Verhältnis gesogene Kraft unüberwindlich war. So hat das Judenthum seine Bekenner zwar nicht verpflichtet, seiner Lehre die Welt zu erobern, aber es hat sie in der Kunst unterwiesen, im Hause und in der Familie sich eine Welt zu gründen. In dieser Kunst sind sie nicht übertroffen.

II.

Der Gottesglaube.

„Und Josua sprach zu dem ganzen Volke: So spricht der Ewige, der Gott Israels: Jenseits des Stromes wohnten eure Väter von je, Terach, der Vater Abrahams, und der Vater Nachors, und dienten fremden Göttern." Diese im Buche Josua befindliche Stelle konstatiert mit einer Bestimmtheit, die nicht anzuzweifeln ist, die Herrschaft des Götzendienstes im Volke Israel in dessen frühesten Zeiten. Mit gleicher Bestimmtheit darf man behaupten, dass mit der sittlichen Konstituierung der Familie die Verehrung eines einzigen Gottes, der Monotheismus, an die Stelle der Vielgötterei getreten ist. Der Monotheismus ist aus dem Schoße der Familie hervorgegangen. Diese war das **Frühere, der Mutterboden, jener das Spätere, das Produkt.** Wir haben schon bei Besprechung der Familie die Bemerkung gemacht: Dasjenige, was bei einem Volke den Grundzug seines Wesens bildet, das verlegt es an den Anfang, in die Urzeit seiner Geschichte. Demgemäß **feiert die Bibel Abraham, wie sie ihn** als den Begründer der Familie hinstellt, auch als den Begründer des Monotheismus. „Denn ich habe ihn ersehen" — so lässt die Bibel Gott von Abraham sprechen — „dass er es hinterlasse seinen Söhnen und seinem Hause nach ihm, dass sie wahren den Weg des Ewigen, zu thun Gebühr und Recht, damit der Ewige kommen lasse auf Abraham, was er über ihn ausgesprochen hat." Gott bildet also zunächst einen Privatbesitz, er ist der Gott Abrahams. Später erweitert sich dann das Geltungsgebiet des Monotheismus mit der Erweiterung des Familienkreises und der Erstarkung des Familien- und Stammesbewusstseins. Gott wird als Gott der Väter verehrt. Endlich erreicht der

Monotheismus seine völlige Befestigung, insofern Gott nunmehr als Gott Israels bezeichnet wird. Der prägnante Ausdruck des Monotheismus liegt in den Worten des fünften Buches des Pentateuchs: „Höre, Israel, der Ewige, unser Gott, ist ein einziger Gott.“ Dieser Entwicklungsprocess, der ja an sich natürlich ist, wird von der Bibel selbst, wie von den geschichtlichen Thatsachen bestätigt. Der Monotheismus ist weder ein Minimum von Religion, wie man gesagt hat, noch hat man ein Recht, von einem ägyptischen oder semitischen Monotheismus zu reden. Er ist allein das Eigenthum der Religion des Volkes Israel und bildet deren Mittelpunkt. Es ist aber auch im Völkerleben, wie im Leben des einzelnen Menschen, ein großer Unterschied, ob ein Volk etwas vorfindet und ererbt, was frühere Völker hinterlassen haben und was es nur fortzubilden braucht, oder ob es alles von Grund auf aus sich selber schaffen muss. Das ist hinsichtlich der Familie und des Monotheismus in Israel der Fall gewesen. Die sittliche Konstituierung der Familie war sein eigenstes Werk. Wenn seine Vorgänger unter den Völkern oder seine Umgebung ihm dabei förderlich gewesen sind, so geschah dies höchstens durch das abschreckende Beispiel, das sie aufgestellt haben. Das Volk Israel war Zeuge der schauerlichen heidnischen Kulte, in welchen Eltern ihre Söhne und Töchter dem Feuertode preisgaben, und in denen noch andere Scheußlichkeiten begangen wurden. Es ist sogar selber, wie die Propheten klagen, in diese Kulte verstrickt worden. Aber die zeitweilige Nachahmung hat bei eingetretener Besinnung einem um so tieferen und nachhaltigeren Abschen Platz gemacht, und so schuf Israel das Heiligthum der Familie. Auch inbetreff des Monotheismus hat Israel außer dem abschreckenden Beispiele des Gegentheils, das ebenfalls zuweilen verführerisch gewirkt hat, nichts vorgefunden, woran es hätte anknüpfen können. Es hat den Monotheismus in gewaltigem „Ringen mit Gott und Menschen“, wie die Bibel sagt, aus sich geschaffen. Das ist Israels unvergängliches Verdienst.

Der Monotheismus des Volkes Israel ist aber kein Produkt der Spekulation. Die Philosophie hat bei der Ausbildung des monotheistischen Gottesbegriffes nicht zu Gevatter gestanden.

Er ist älter, als irgend ein philosophisches System. Gott ist in der ganzen israelitischen Bibel nirgends Gegenstand einer Beweisführung, sondern der Erfahrung. Was dabei herausgekommen wäre, wenn Israel seinen Gottesbegriff philosophischen Systemen oder Schlagworten hätte akkommodieren müssen, davon können wir aus einem späteren Vorgange, bei welchem dieser Process eine große Rolle spielte, eine Vorstellung gewinnen, welche die schöpferische That des Volkes Israel erst in das rechte Licht setzt. Wie bei einem gesunden Menschen Leib und Seele sich entwickeln und zu schöner Erscheinung gelangen, ohne daß er etwas von Anatomie versteht, oder wie eine Sprache ausgebildet wird und ihren Formenreichthum entfaltet, lange bevor ihre Grammatik geschrieben wird, so ist im Volke Israel Gott vor aller Spekulation über ihn und ohne eine solche durch unmittelbare Intuition erkannt worden. Goethe sagt: „Wär' nicht das Auge sonnenhaft, könnt' es die Sonne nicht erblicken." Dieses für die Erkenntnis Gottes empfängliche Auge hatte das Volk Israel von Gott empfangen. „Dir ist gezeigt worden, zu erkennen, daß der Ewige der Gott ist, keiner sonst außer ihm", sagt das Deuteronom, seine großen Lehrer und seine eigenen Erfahrungen haben dieses Auge geschult, und endlich hat das Volk auch die moralische Kraft gewonnen, die erkannte Wahrheit zu behaupten. Deshalb darf man die siegreiche Aufrichtung des Monotheismus als ein Verdienst der israelitischen Gesammtheit bezeichnen, was der Prophet Jeremia von Gott selbst bestätigen läßt, indem er ihm die an das ganze Volk gerichteten Worte in den Mund legt: „Ich gedenke dir deine jugendliche Huld, deine bräutliche Liebe, wie du mir gefolgt durch die Wüste, durch unbesäetes Land." In gleichem Sinne sagt der Religionsphilosoph und Dichter Jehuda Halevi im 11. Jahrhundert: „Ohne Israel gäbe es keine Thora. Der Vorzug Israels gründet sich nicht auf Mose, sondern der Moses auf Israel." Ebenso bemerkt derselbe im „Kusari", wo auch die angeführten Worte sich befinden: „Wir heißen nicht das Volk Moses, sondern das Volk Gottes." Damit ist dem Volke als solchem sein Verdienst um die Aufrichtung des Monotheismus gebührendermaßen zugesprochen. Niemals in der Geschichte ist ein ganzes Volk so für

eine Idee eingetreten und darin aufgegangen. Dies ist entscheidend gewesen für den endlichen Durchbruch des Monotheismus, denn nur dadurch kann eine Idee das bleibende Gemeingut einer Gesammtheit werden, daſs sie ganz in ihr aufgeht. Der Beweis für die Richtigkeit dieser Behauptung begrenzt sich aber nicht bloß auf den biblischen Zeitraum. Auch das Judenthum hat während des der Gegenwart näher liegenden Zeitraums diesen Beweis durch seine Bekenner geliefert und liefert ihn noch immer. Wenn Jeremia im Mittelalter gelebt hätte, ja wenn er heute leben würde, so dürfte er der jüdischen Gesammtheit mit demselben Rechte das oben mitgetheilte ehrenvolle Zeugnis geben, das er vor fünfundzwanzighundert Jahren deren Vorfahren ertheilt hat. Der theuerste, in unsäglichen Kämpfen vertheidigte Besitz war und ist den Juden das „Höre Israel, der Ewige, unser Gott, ist ein einziger Gott". Von dieser lebendigen, vor aller Augen sich vollziehenden Thatsache aus kann man in die Geschichte der Entstehung und Befestigung, wie in die welthistorische Bedeutung des Monotheismus, mit dem man jetzt zuweilen wie mit einem Rechenpfennig spielt, einen aufschluſsreicheren Einblick gewinnen, als alle bewuſst oder unbewuſst von vorgefaſsten Meinungen aus unternommene Konstruktion einer Heilsgeschichte verschaffen kann.

Denn was sagt den Juden dieses „Höre Israel", oder was sagen sie selbst damit, indem sie es noch in der Todesstunde als das Bekenntniswort aussprechen, wie es ihre Väter vor undenklichen Zeiten ausgesprochen haben? Etwa, daſs Gott ein nationaler Gott, ein Judengott ist? In einem ungefähr sechzehnhundert Jahre alten, nach jeder der drei täglichen Andachten recitierten Schluſsgebete, das eigentlich der Neujahrsliturgie angehört, womit wir uns im sechsten Kapitel beschäftigen werden, und woraus wir es hier vorwegnehmen, kommt folgende Stelle vor: „Wir beugen das Knie und bücken uns und bekennen vor dem König aller Könige, dem Heiligen, gelobt sei er, der ausgespannt die Himmel und gegründet die Erde, seiner Ehre Sitz ist im Himmel und seiner Allmacht Thron in den höchsten Höhen, er ist unser Gott, keiner sonst, in Wahrheit unser König, niemand außer ihm, wie geschrieben steht in seiner Lehre: „Und du sollst

erkennen, und es dir zu Gemüthe führen, daſs der Ewige der Gott (d. i. der wahre Gott) iſt, im Himmel oben und auf Erden unten, keiner ſonſt." „Darum hoffen wir auf dich, Ewiger, unſer Gott, bald zu ſchauen den Glanz deiner Herrlichkeit, daſs du wegräumſt die Götzen von der Erde, und all die eitlen Wahngebilde gänzlich tilgeſt, aufzurichten die Welt durch das Walten des Allmächtigen, und daſs alle Fleiſchgeborenen anrufen deinen Namen, dir zuzuwenden all die Frevler der Erde, daſs erkennen und einſehen alle Bewohner des Erdenrundes, daſs dir ſich beugen müſſe jedes Knie, ſchwören müſſe jegliche Zunge. Vor dir, o Ewiger, unſer Gott, müſſen ſie niederknieen und hinſinken, und der Herrlichkeit deines Namens den Preis bringen, und ſie alle auf ſich nehmen das Joch deiner Herrſchaft, daſs du über ſie herrſcheſt bald, auf immer und ewig. Denn dein iſt die Herrſchaft, und in ewige Zeiten wirſt du in Ehren walten, wie geſchrieben ſteht in deiner Lehre: „Der Ewige wird herrſchen auf immer und ewig." Und es heiſzt: „Und der Ewige wird König ſein über die ganze Erde, an jenem Tage wird der Ewige einzig ſein und ſein Name einzig." Wird nun hier ein nationaler Gott angebetet, „ein Gott" — wie M a x M ü l l e r ſich ausdrückt — „den ſein Volk eben ſo gut erwählt hat, wie er ſein Volk", oder nicht vielmehr ein idealer und univerſaliſtiſcher Gott? Die Antwort kann nicht zweifelhaft ſein. Schwunghafter und inniger, als es in dieſem Gebete geſchieht, kann die Idealität und Univerſalität des einzigen Gottes ſchwerlich ausgeſprochen werden. Man beachte aber, daſs in dem Gebete Stellen aus den verſchiedenen Theilen der Heil. Schrift als Bekräftigungen herangezogen werden, wie dies in den hebräiſchen Gebeten überhaupt zu geſchehen pflegt. Woher hatte nun der Autor des erwähnten Gebetes die Auffaſſung, daſs alle die angeführten Bibelſtellen von einem idealen und univerſaliſtiſchen Gott handeln? Offenbar aus der Tradition! Und wie weit reicht dieſe zurück? Es wird heute behauptet, daſs der Monotheismus klar und deutlich erſt von dem Propheten Jeremia ausgeſprochen worden ſei. Aber da ſcheint uns der Einwurf Max Müllers am Platze: „Und wer iſt der Gott von Jeremias, Elias und Moſes? Die Antwort iſt wieder: der Gott Abrahams." Wie hier die Traditionskette

nach rückwärts vervollständigt ist, so ist sie natürlich auch nach vorwärts zu ergänzen. Dies besagt aber: Man hat im Volke Israel seit dem Aufkommen des Monotheismus, mag man zurückgehen, so weit man will, in dem einzigen Gott immer denselben Gott verehrt, den auch das Judenthum lehrt, und dies war und ist kein nationaler, sondern ein idealer und universalistischer Gott. Der Entwicklungsproceß des Monotheismus betrifft nicht den Gottesbegriff selbst, sondern dessen Geltungsgebiet, und Ausdrücke, wie der Gott Abrahams, der Gott der Väter, der Gott Israels bezeichnen nur die Stationen dieses Geltungsgebietes, welche der Monotheismus auf dem Wege bis zu seiner vollständigen Ausbreitung und Befestigung zurückgelegt hat.

Eine der bedeutsamsten, ja die bedeutsamste dieser Stationen oder Etappen ist mit dem Namen Moses verknüpft. Er ist als der geistige Schöpfer des Volkes Israel zu betrachten, und er hat diese Schöpfung dadurch vollbracht, daß er den Monotheismus zum Inhalte des Volksbewußtseins gemacht hat. Das Verdienst des Volkes selbst um den Monotheismus, das wir oben hervorgehoben haben, wird durch die singuläre Bedeutung Moses, der übrigens selbst aus dem Volke hervorgegangen war, nicht beeinträchtigt. Dieser schöpferischen That ist es allein zu danken, daß das Volk trotz aller wiederholten Rückfälle in die Vielgötterei immer wieder auf den einzigen Gott zurückgekommen ist und ihn endlich siegreich behauptet hat. Es geschieht nun häufig, daß man Mose verkleinert, indem man die späteren Propheten erhöht und ihnen, besonders Jeremia, wie schon bemerkt wurde, die Aufrichtung des eigentlichen Monotheismus vindiciert. Aber dies ist Geschichtskonstruktion, welche auf eine allerletzte und endgültige Etappe der Entwicklung des Gottesbegriffes hinaus will, der gegenüber alle früheren Stationen nur Vorstufen gewesen sein sollen. Die Tradition dagegen, die keinem berechtigten Einwand begegnet, bezeichnet Mose als den „Vater der Propheten". „Und es stand ferner kein Prophet in Israel auf wie Mose, den der Ewige erkannt, Angesicht zu Angesicht." Man kann ihn eben deshalb auch den Vater des Monotheismus nennen. Mit diesem Standpunkt der Tradition steht das Naturgesetz der Entwicklung nicht in Widerspruch. Es ist im allge-

meinen gewiss richtig, dass jede frühere Zeit von der späteren überholt wird, aber trotzdem ist es eine unanfechtbare Thatsache, dass die eigentlichen schöpferischen Leistungen, die mächtigen geschichtlichen Anstöße und Impulse auf Jahrtausende hinaus richtunggebend bleiben. Die ganze Weltgeschichte operiert mit einer Anzahl derartiger Impulse, die kaum größer ist, als die Zahl der Finger an einer Hand, ohne dass dadurch das Gesetz der Entwicklung aufgehoben wird. Nöldeke bemerkt einmal: „Es wäre doch auch eine sonderbare Erscheinung, wenn das frühe Alterthum bei den Israeliten eine höhere Stufe der religiösen Entwicklung bezeichnete, als die spätere Zeit!“ Wir könnten entgegnen, dass diese „sonderbare Erscheinung“ doch in einem anderen Bekenntniskreise von einem Alterthum, das sich auf neunzehnhundert Jahre beläuft, behauptet wird. Warum sollte diese Behauptung nicht von einem Alterthum gelten dürfen, das sich auf doppelt so viel Jahre erstreckt? Auf die Zahl der Jahre kommt es ja bei den weltgeschichtlichen Impulsen nicht an, sondern auf ihre Kraft und ihren inneren Werth. Wir haben in der Abhandlung über die Familie darauf hingewiesen, dass die Zulässigkeit der Ehescheidung in der neueren Zeit fast in allen Staaten gesetzlich ausgesprochen ist. Damit ist aber nur eine bereits vor Jahrtausenden in der Bibel des Volkes Israel verlautbarte moralische und rechtliche Anschauung, die man für antiquiert gehalten und reprobiert hatte, wieder aufgenommen worden. So ist auch die schöpferische That Moses der gewaltigste Impuls in der Geschichte des Volkes Israel gewesen, durch ihn ist der Monotheismus der Lebensnerv des Volkes geworden, alle späteren Propheten, deren Verdienst um die Religion dadurch nicht verringert wird, stehen unter dem mächtigen Eindrucke des von Mose ausgegangenen Impulses, und wenn auch die Nachrichten über ihn erst einer fünf Jahrhunderte späteren Zeit angehören sollten, so wird doch er und seine schöpferische That durch die geschichtliche Ausgestaltung des israelitischen Volksthums so sicher bezeugt, wie es nur durch ihn selbst hätte geschehen können.

Mit dem Auftreten Moses ist nun auch die merkwürdige Erscheinung eines Eigennamens für den einzigen Gott verknüpft. Bei der Berufung Moses heißt es: „Gott redete zu Moses und

sprach zu ihm: Ich bin JHWH, ich erschien Abraham, Isaak und Jakob als El Schaddai, aber mit meinem Namen JHWH bin ich ihnen nicht bekannt geworden." Die Worte El Schaddai bieten dem Verständnisse keine Schwierigkeit, sie sind Bezeichnungen Gottes als des Mächtigen, Gewaltigen, werden aber auch einzeln in der Bibel für Gott schlechthin gebraucht, ohne dass eine Betonung des Grundbegriffes beabsichtigt ist. Dagegen kennen wir von dem ausdrücklich als Name Gottes bezeichneten Worte nur die angeführten konsonantischen Bestandtheile, vermögen aber weder die Aussprache, noch die Bedeutung desselben mit Sicherheit anzugeben. Der rituelle Gebrauch ersetzt diesen Namen je nach der Vokalisation durch eine andere Bezeichnung für Gott, und die deutsche Uebersetzung pflegt sich dafür des Ausdruckes „Herr" zu bedienen, wie Luther auf Grund der griechischen und lateinischen Version gethan hat, oder „Ewiger", welches Wort hier gebraucht ist und weiterhin beibehalten werden soll, da der Zusammenhang der Stelle, in welcher Gott sich diesen Namen beilegt, auf die Bedeutung des ewig Seienden schließen läßt. Wenn dagegen eingewendet wird, dass ein so frühes Alterthum für diesen mehr oder weniger metaphysischen Begriff kein Verständnis besaß, so haben wir diesem Einwande bereits begegnet. Cornill bemerkt in einem Vortrage: „Israel ist das einzige uns bekannte Volk, welches nie eine Mythologie gehabt." Diese Thatsache ist noch merkwürdiger, aber doch Thatsache. Schwierig ist die angeführte Erklärung des Gottesnamens nur in etymologischer Hinsicht, aber diese Schwierigkeit braucht uns nicht weiter anzufechten. Das deutsche „Gott" ist ebenfalls etymologisch schwierig, und doch weiß jeder, was damit gemeint ist. Was uns hier wesentlich angeht und zur Auseinandersetzung über den erwähnten Gottesnamen überhaupt bestimmt, das ist die eigenthümliche Thatsache, dass dieser Gottesname, der, wie wir zeigen werden, dazu dienen sollte, den israelitischen Monotheismus zu präcisieren, Anlass geboten hat, ihn zu verdunkeln, indem man sich nämlich berechtigt glaubte, den Gott Moses eben wegen dieses Eigennamens auf das Niveau eines Nationalgottes, ähnlich den ebenfalls durch Eigennamen gesonderten Göttern der heidnischen Völker, herabzudrücken. War

man einmal so weit in der Devalvation des Gottes Moses gekommen, so machte es weiter keine Schwierigkeit, zu behaupten, dass JHWH einen sinaitischen Gewittergott bedeute, und dass Mose diesen Namen von den Arabern entlehnte. Als ob man, wenn dem so wäre, späterhin, bei besserer Erkenntnis, diesen Namen, statt ihn mit einer Gloriole zu versehen, nicht vielmehr ausgemerzt haben würde, wie dies mit den germanischen Götternamen geschehen ist. Am entschiedensten ist Heinrich Ewald vorgegangen, der zuerst die Aussprache „Jahve" vorgeschlagen und einfach die Beibehaltung dieses Wortes bei seiner Uebersetzung zahlreicher biblischer Schriften durchgeführt hat. So lautet z. B. der erste Vers des 118. Psalms, für welchen Luther die Uebersetzung darbietet: „Danket dem Herrn, denn er ist freundlich usw." nach Ewald: „Danket Jahve'n, weil er gut usw." Hier erscheint also, wie hineingeschneit, ein geheimnisvoller Name, mit welchem der deutsche Leser, wenn er ihm immer und immer wieder begegnet, die Vorstellung verbinden muss, dass es sich um einen israelitischen Zeus oder dergl. handle. Um einen israelitischen Nationalgott zu konstruieren, ist die Beibehaltung des hebräischen Gottesnamens in der deutschen Uebersetzung allerdings probat. Man vergegenwärtige sich aber die Konsequenz! Das Wort Adam ist von Haus aus auch Eigenname, bedeutet dann aber in der Bibel schlechtweg Mensch. Gemäss der Beibehaltung des Gottesnamens müsste nun auch Adam beibehalten werden, und es hätte hiernach z. B. Psalm 144,3 deutsch nicht wie bei Ewald zu lauten: „Jahve, was ist der Mensch, dass du ihn kennest", sondern „Jahve, was ist Adam, dass du ihn kennest". Was für Jahve recht ist, ist für Adam billig. Aber die Absurdität liegt auf der Hand. Die Schlussfolgerung, die sich aus dieser Betrachtung ergiebt, lässt sich folgendermaßen zusammenfassen: Wie Adam ursprünglich ein nomen proprium war, dann aber ein appellativum geworden ist, so verhält es sich mit dem Gottesnamen JHWH. Nur kann natürlich hier von einer Gattung nicht die Rede sein. Man kann auch den lateinischen Eigennamen Caesar und den daraus entstandenen deutschen Gattungsnamen Kaiser vergleichsweise heranziehen. Demnach bietet der mehrerwähnte Gottesname nicht die geringste Handhabe für die Kon-

struktion eines israelitischen Nationalgottes, er ist vielmehr deutsch schlechthin durch „Gott“ oder, wenn man die Prägnanz ausdrücken will, durch „Herr“ oder „Ewiger“ wiederzugeben, wie man Adam in gleicher Absicht mit Erdensohn oder Staubgeborener zu übersetzen pflegt. So wird jener Gottesname im Judenthum verstanden, und so und nicht anders ist er auch im Volke Israel verstanden worden. Nicht eine Stelle der Bibel streitet dagegen.

Aber wie hat man sich überhaupt das Aufkommen eines Eigennamens für Gott zu erklären? Die Sache liegt unseres Erachtens sehr einfach. Man hat die richtige Bemerkung gemacht, daſs die hebräische Sprache kein Wort für „Göttin“ habe, ja daſs sie dieses Wort nicht einmal zu bilden vermöge. Man darf aber weiter gehen und behaupten, daſs sie auch kein Wort für Gott — im streng monotheistischen Verstande — besitze. Wo dieser gemeint ist, muſs eine Umschreibung zu Hülfe genommen werden, wie „unser Gott“, „der Gott Israels“, der „wahre“, „lebendige“ Gott usw. Im Uebrigen können die sonstigen biblischen Ausdrücke, die hier in Betracht kommen, ebensowohl „unheilig“ sein, und zielen dann auf Abgötter, wie „heilig“, und gehen dann auf Gott, welche Unterschiede die Massora genau registriert. Die Bibel spricht von „anderen“ oder „fremden“ Göttern, nicht etwa, wie man angenommen hat, deshalb, weil auch diesen Wesenheit beigemessen wurde, sondern weil mit dem zugebote stehenden Wortschatze eine andere Unterscheidung von allgemeiner Bedeutung — wenn es sich nämlich nicht bloſs um specielle heidnische Gottheiten, wie Baal, Astarte usw. handelt — überhaupt nicht gemacht werden kann. Dieser Mangel muſste aber zu einer Zeit, in welcher das Volksbewuſstsein durch das Gottesbewuſstsein, oder dieses durch jenes sich ins Dasein rang, was ja, wie allgemein angenommen wird, zur Zeit Moses und unter dessen gewaltigem Einfluſs geschehen ist, als ein groſser Uebelstand empfunden werden. Hierzu kommt, daſs man sich jetzt auch nach auſsen hin verständlich machen wollte und muſste. Man denke an die zahlreichen Reden und Aussprüche in der Bibel, die gleichsam „zum Fenster hinaus“ gesprochen sind. Um nun diesem Uebelstande abzuhelfen, gab es nur eine Möglichkeit, nämlich die, für den einzigen Gott einen nur diesen unmiſsverständlich und ausschlieſs-

lich bezeichnenden Ausdruck, der seitdem an vielen Stellen der Bibel den anderen Bezeichnungen der Gottheit gleichsam exegetisch beigesellt ist, zu prägen. Daß er zunächst die Bedeutung eines Eigennamens erhielt, lag in seiner Singularität, wie in der Singularität des Gegenstandes, den er bezeichnete, aber es heißt ganz unhistorisch verfahren, wenn man jetzt diese Bedeutung festnagelt, um damit einen exklusiv israelitischen Gott zu verewigen, der nie damit gemeint war. Hiernach erklärt sich nun zwanglos die obenerwähnte Stelle, in welcher Gott selbst sich mit dem mehrerwähnten Namen ankündigt und hinzufügt, daß er den Erzvätern als El Schaddai erschienen sei. Es wird hier der präcise und prägnante Ausdruck für den einzigen und universalistischen Gott proklamiert; diese Präcision und Prägnanz wohnt den anderen Bezeichnungen Gottes, die nur beispielsweise angeführt werden, aber hätten vermehrt werden können, nicht inne. Im Grunde hat diese Verlautbarung also nur geschichtliche Bedeutung: jener Gottesname erinnert an die große, durch Moses herbeigeführte weltgeschichtliche Umwälzung, und er ist deshalb mit einer Gloriole umgeben, aber schon in der Bibel selbst werden die Bezeichnungen Gottes sammt jenem geheiligten Namen unterschiedslos gebraucht, ja in gewissen durch ihre Prägnanz hervorragenden Gebeten Moses selbst kommt dieser Name nicht einmal vor. Ein weiterer Beweis dafür, daß derselbe nicht im Sinne eines exklusiv israelitischen Gottes verstanden wurde, noch zu verstehen ist.

Man lege sich doch auch einmal Rechenschaft darüber ab, was man sich unter einem solchen Gott, und wie man sich die spätere Sublimierung desselben zu einem universalistischen Gott vorstellen soll. Max Müller hat für das Bekenntnis des zwar einzigen, aber ausschließlich israelitischen Gottes die Bezeichnung „Henotheismus" geschaffen. Cornill (Der israelitische Prophetismus) bemerkt dazu: „Monotheismus im strengen, religionswissenschaftlichen Sinne hatte das alte Israel nicht, sein Jahve war nicht der einzige überhaupt existierende Gott im Himmel und auf Erden, er war nur der Gott Israels." Es müßte aber doch mit merkwürdigen Dingen zugegangen sein, wenn Israel einstmals, und noch dazu unter der Einwirkung

Moses, diesen Standpunkt wirklich eingenommen hätte: nur e i n Gott, und doch kein universalistischer Gott! Das wäre eine Anomalie sondergleichen gewesen, denn kein Volk, von dem wir aus der Bibel oder sonst woher wissen, hat diesen Standpunkt getheilt, keines hatte bloß einen Gott, sondern Götter die schwere Menge. Zugegeben aber, daß Israel nur „seinen Jahve" verehrte; da es aber annahm, daß dieser „nicht der einzige überhaupt existierende Gott im Himmel und auf Erden" war, so stellt sich schließlich heraus, daß der angebliche Henotheismus ein verkappter oder uneingestandener Polytheismus gewesen ist. Denn dieser involviert ja nicht gerade die Verehrung vieler Götter, es genügt die Annahme ihrer Existenz. Man darf deshalb auf die von M a x M ü l l e r geprägte Bezeichnung „Henotheismus" dessen eigene, unmittelbar vorher ausgesprochene richtige Bemerkung anwenden: „Wir spielen zuerst mit den Wörtern, dann treiben die Wörter ihr Spiel mit uns." Und welcher religiöse oder moralische Werth wäre am Ende diesem Henotheismus beizumessen gewesen? C o r n i l l bemerkt: „Jahve allein Israels Gott, der niemanden und nichts neben sich duldet, der ganz und ausschließlich diesem Volke zu eigen sein will, dafür aber auch dies Volk ganz und ausschließlich zu eigen haben will, daß es ihm ein reines und frommes Volk sei, dessen gesammtes Leben auch in den scheinbar äußerlichsten und weltlichsten Dingen ein Gottesdienst sein soll, und dieser Gott Quell und Hort alles Rechtes und aller Sittlichkeit — das alles müssen echt und specifisch mosaische Gedanken sein." Aber hier ist eine kolossale Last an einem so schwachen Nagel aufgehängt, daß der Zusammenbruch unvermeidlich ist. Ein Gott, „der niemanden und nichts neben sich duldet", der aber dennoch „nicht der einzige überhaupt existierende Gott im Himmel und auf Erden" ist, kann unmöglich als „Quell und Hort alles Rechtes und aller Sittlichkeit" betrachtet worden sein, er mußte als ein unverläßlicher Nagel erscheinen, und es war wirklich dem alten Israel nicht zu verdenken, wenn es wiederholt versuchte, seine Anliegen auf verschiedene Nägel zu vertheilen. Wir fragen aber weiter: Wäre denn der Uebergang vom angeblichen Henotheismus zum „Monotheismus im strengen wissenschaftlichen Sinne", der ja doch schließlich zu-

stande kam, naturgemäßer, verständlicher, leichter gewesen, als unmittelbar vom Polytheismus aus? Man müsste bei dieser Annahme voraussetzen, dass der Henotheismus sozusagen auf dem Wege einer Diminuendo-Licitation zustande gekommen sei: erst unzählige Götter, dann nach und nach immer weniger, bis man schließlich mit der Mindestforderung bloß eines, aber ausschließlich israelitischen Gottes sich zufrieden gegeben. Dieser habe sich dann zu einem universalistischen Gott allmählich erweitert, und damit sei erst der wissenschaftliche Monotheismus ins Leben getreten. Eine so künstliche Konstruktion kann man wohl nachträglich aufstellen, aber dass sie wirklich stattgefunden habe, gegen diese Annahme streitet die ganze Geschichte des Volkes Israel. Von Heinrich von Kleist stammt der sinnreiche Spruch: „Von der Hölle wird beschert — ein Talent, ein halbes, kleines, Doch der Himmel, der gewährt — nur ein ganzes oder keines." Es ist gewiss kein bloßes Talent, „ein halbes, kleines" gewesen, dem der Monotheismus verdankt wird. Naturgemäßer und der geschichtlichen Wahrheit entsprechender ist die Annahme, dass vor der Intuition dessen, der zuerst Gott erkannte, die ganze heidnische Götterwelt mit einem Male in ihr Nichts versank, und dass der einzige, ideale, universalistische Gott an ihre Stelle trat, in ungetrübter Klarheit, die nur zeitweilig wieder verdunkelt werden konnte.

So hat man sich auch späterhin im Volke Israel, nachdem der Monotheismus durchgedrungen war, dessen Ursprung vorgestellt und mit Abraham verknüpft, und auch die rabbinische Tradition hat an dieser Anschauung festgehalten. Die Bibel macht in der Schilderung der Lebensgeschichte Abrahams folgende Mittheilung: „Und er (Gott) führte ihn (zur Nachtzeit) auf die Straße und sprach: „Schau auf zum Himmel und zähle die Sterne, wenn du sie zählen kannst." Und sprach zu ihm: „So wird sein dein Same!" Und er vertraute auf den Ewigen, und der rechnete es ihm an als Frömmigkeit." Es kann gewiss nicht die Absicht des Erzählers gewesen sein, zu sagen, dass Gott dem Abraham die Menge seiner Nachkommenschaft durch den Aufblick zu dem zahllosen Heer der Sterne habe zur Anschauung bringen wollen. Für die bloße Exemplifikation hätte die Versicherung genügt,

Abrahams Nachkommen würden so zahlreich wie die Sterne am Himmel sein. Das ist ein in der Bibel sehr geläufiges Bild, das auch ohne Demonstration verständlich ist. Bloß deswegen Abraham auf die Straße zu führen und ihn aufzufordern, die Sterne zu zählen, wäre absurd gewesen. Offenbar soll mit diesem Vorgang noch etwas anderes gesagt sein. Wir werden damit zu Zeugen des inneren Vorganges gemacht, durch welchen zuerst Gott in das Bewußtsein der Menschheit eingetreten ist, und man kann es nicht genug bewundern, daß die Bibel diesen Vorgang nicht verschleiert und in das Dunkel des Geheimnisses taucht, sondern offen darüber Rede steht. Auf denselben Weg, der hier bezeichnet wird, verweist auch der zweite Jesaja, wenn er ausruft: „Hebet empor eure Augen und sehet: Wer hat diese geschaffen? Er, der herausführt nach der Zahl ihr (der Sterne) Heer, alle beim Namen ruft. Vor der Allmacht Fülle und dem Gewaltigen an Kraft bleibt keines aus." Auf diesen Weg deutet auch der Psalmendichter hin, indem er sagt: „Wenn ich deine Himmel sehe, das Werk deiner Finger, Mond und Sterne, die du eingerichtet; — (dann sage ich mir:) Was ist der Mensch, daß du sein gedenkest? und der Menschensohn, daß du auf ihn siehest?" In diesen Stellen, die genügen mögen, ist es der gestirnte Nachthimmel, von dem angenommen wird, daß er mit seinen Feuerzungen den Menschen auf ein höchstes Wesen hinweist, wie er ihn andererseits zur demuthsvollen Erkenntnis seines eigenen Nichts niederzwingt, während der Psalmendichter ein ander Mal dem Taghimmel dieselbe Rolle zuweist mit den Worten: „Die Himmel erzählen die Ehre Gottes, und seiner Hände Werk verkündet die Veste." Kann man hiernach noch Zweifel darüber hegen, was der Erzähler meint, wenn er Abraham auf die Einladung Gottes zu nächtiger Stunde ins Freie treten und zu dem gestirnten Himmel aufblicken läßt? Eine Variante dieses Berichtes haben wir in der Erzählung von Jakob, der in einem Traumvorgange zur Nachtzeit den Himmel sich öffnen und Gott auf der obersten Sprosse der Leiter stehen sieht, auf welcher seine Engel auf- und niedersteigen. Kürzer gefaßt und gar nicht traumhaft ist der Vorgang bei Abraham. Aber der eine wie der andere will offenbar sagen, daß durch die Versenkung

des Auges in den sternbesäeten Nachthimmel die Erkenntnis des einzigen Gottes zuerst ausgelöst wurde. Jakob bricht, aus dem Schlafe erwacht, mit der Plötzlichkeit der Intuition in den Ruf aus: „Wahrlich, der Ewige ist an diesem Orte und ich wußte es nicht," während in dem Berichte über Abraham dieser, gleichsam in sich versunken und ganz bewältigt von der aufgegangenen Erkenntnis, schweigt, aber der Erzähler giebt mit den Worten: „und er vertraute auf den Ewigen" eine hinlänglich deutliche Erklärung des inneren Vorganges. Es ist aber ganz im Sinne dieser biblischen Erzählung, wenn die rabbinische Tradition berichtet, die Hinausführung Abrahams ins Freie und sein Aufblick zu den Sternen habe bezweckt, ihn dem Einfluß der Konstellation zu entziehen. Hier wird allerdings das astrologische Moment in den Vorgang hineingetragen, aber wie dem sein mag, auch hierdurch wird bestätigt, wie man sich von altersher den Ursprung des Monotheismus vorgestellt hat, gleichviel, aus welcher Zeit die Berichte stammen mögen: der grenzenlose, sternbesäete Nachthimmel war es, dessen Geheimschrift man zuerst im Volke Israel entziffert hat. Während die anderen Völker die Gestirne anbeteten, gleich Kindern, welche die Worte in einem Buche nicht in Zusammenhang zu bringen wissen, begriffen schon die Stammväter des Volkes Israel diesen Zusammenhang, und ihre geschärften Augen sahen hinauf zu dem einzigen Gott, der über den Gestirnen thront, und von dessen Erhabenheit bewältigt, kamen sie demuthsvoll und zerknirscht zum Bewußtsein der menschlichen Nichtigkeit. Es ist nicht zufällig, daß die Bibel Abraham, auf den sie die Erkenntnis des einzigen Gottes zurückleitet, die Worte in den Mund legt: „Ich aber bin Staub und Asche", und Jakob bekennen läßt: „Ich bin zu gering für alle die Gnaden und die Treue, die du deinem Knechte bewiesen hast." Kurz, wenn man den Weg nach dem Ursprung des Monotheismus verfolgen will, so verweisen alle, die in der Bibel zu Worte kommen, auf die Betrachtung des Himmels. Der genannte, bereits im vollen Lichte der Geschichte stehende Prophet, zahlreiche Psalmen, die Naturschilderungen im Buche Hiob u. s. w. zeigen diesen Weg, und da der Himmel, wie die Natur überhaupt, das älteste Buch ist, das den Menschen zugänglich war, so steht nichts der

Annahme im Wege, dass es zumal die Betrachtung des sternbesäeten Nachthimmels war, die zuerst zu der Welterklärung durch einen einzigen Gott geführt hat. Das ist die tiefe und ewige Bedeutung der erwähnten, diesen Gott zur Erscheinung bringenden, biblischen Nachtsceenen, welche das Volk Israel in traditioneller Festhaltung der richtigen Wegspur an den Anfang seiner Geschichte, in das Leben seiner Urväter verlegt hat. Es klingt aber wie ein später Nachhall jener Erzählungen aus der Vorzeit, wenn den Worten im Deuteronomium: „Denn das ist eure Weisheit und eure Einsicht vor den Augen der Völker, welche alle diese Satzungen vernehmen und sprechen werden: Nur eine weise und einsichtige Nation ist dieses große Volk“ von der rabbinischen Tradition der Sinn beigelegt wird, mit dieser Weisheit und Einsicht sei die Berechnung der Umlaufszeiten der Himmelskörper gemeint.

Kann nun aber das höchste Wesen demjenigen, der zuerst das Buch des Himmels zu lesen verstand, anders als ein universalistisches erschienen sein? Wölbt sich der Himmel nicht über allen Menschen? Leuchten Sonne, Mond und Sterne nicht allen? Es wäre doch seltsam gewesen, wenn derjenige, dem zuerst der Sinn jenes Buches aufgieng, zugleich so weitblickend und so beschränkt gewesen wäre, die Sternenwelt einem einzigen, aber nur mit dem Charakter einer provinzialen Autorität bekleideten Gott unterzuordnen. So ist es aber in der That nicht. Salomo sagte gewiss nichts Neues, nichts, was dem herbeigeströmten Volke nicht geläufig gewesen wäre, als er in seiner Tempelweihrede ausrief: „Siehe, die Himmel und die Himmel der Himmel fassen dich nicht,“ und ebensowenig that dies der Verfasser des Buches Jona, wenn er diesem das Bekenntnis in den Mund legt: „Den Ewigen, den Gott des Himmels fürchte ich, der das Meer und das Trockene geschaffen.“ Das müssen alles uralte, herkömmliche Wendungen gewesen sein, die das Volk kannte, fühlte und gebrauchte, wenn es sie auch hundertmal verleugnete. Von dem letzterwähnten prophetischen Buche bemerkt Cornill: „Schlichter, als etwas ganz Selbstverständliches, und eben darum herrlicher und ergreifender ist es im alten Testamente niemals ausgesprochen worden, dass Gott, eben als Schöpfer der ganzen

Welt, auch zugleich der Gott und Vater der ganzen Welt sein müsse, dessen liebendem, gütigem Vaterherzen alle Menschen gleich nahe stehen, für den es keinen Unterschied von Nation und Bekenntnis giebt, sondern nur Menschen, welche er nach seinem Ebenbilde geschaffen hat. Hier leben Hosea und Jeremia wieder auf, diesen beiden Größten reicht der unbekannte Verfasser des Büchleins Jona die Hand; in die Sphärenharmonie der unendlichen göttlichen Liebe und des unendlichen göttlichen Erbarmens klingt der israelitische Prophetismus aus als köstliches Vermächtnis Israels für die ganze Welt." Das ist alles recht schön und wahr gesagt. Aber es kann nicht genug betont werden: weder Hosea noch Jeremia ist mit dem Anspruch aufgetreten, einen neuen Gott in Israel zu verkünden, es bedurfte augenscheinlich nicht einer Verständigung über das Wesen Gottes zwischen den Propheten und ihren israelitischen Zuhörern, mochten sie strafen oder Trost spenden, sondern es herrschte darüber zwischen ihnen vollständige Klarheit: immer war es der alte „Gott Israels", der von den Vätern überkommene Gott, von dem zwischen ihnen die Rede war, und das war der über der Sternenwelt thronende, einzige, ideale und universalistische Gott Abrahams.

Aber damit tritt ein Moment in den Vordergrund des Gesichtsfeldes, das man bei Besprechung des israelitischen Monotheismus vor anderen Dingen, die man zu sehen sich bemüht, übersieht und welches doch das charakteristischeste ist. Wir wollen dies das individualistische Moment nennen, und knüpfen mit dieser Bemerkung wieder an das im Eingange dieses Kapitels Gesagte an, daß der israelitische Monotheismus aus dem Schoße der Familie hervorgegangen ist. Allerdings folgt aus der Erkenntnis des einzigen, universalistischen Gottes, daß er der Schöpfer und Erhalter der ganzen Welt ist, und daß „dessen liebendem, gütigem Vaterherzen alle Menschen gleich nahe stehen", aber um dem Individuum nicht erst durch diese Schlußfolgerung, sondern unmittelbar die Ueberzeugung zu verschaffen und in ihm lebendig zu erhalten, daß Gott *sein* Gott sei, eine Ueberzeugung, wie sie in dem wiederholten Ausrufe des Psalmendichters hervorbricht: „Ich spreche: Mein Gott bist du!", dazu hat gerade der familiäre Einschlag in dem Gewebe des israelitischen

Monotheismus wesentlich beigetragen und bildet dessen eigentliche Signatur. Der Universalismus Gottes kann ja für das Individuum in seiner Bedrängnis gewiss nicht das tröstende und aufrichtende Moment seines Gottesbewusstseins bilden, sondern dieses liegt in dem persönlichen Verhältnis, in welchem es sich als Kind mit seinem ewigen Vater verbunden weiß, und dass Gott ursprünglich in einem solchen persönlichen Verhältnis in der Familiengeschichte der Erzväter hervortritt und so sich vererbt, das macht den bedeutsamen Hintergrund, den nie verblassten Goldgrund des israelitischen Monotheismus aus. Nur auf diesem Hintergrund einer unmittelbaren, individuellen Gewissheit erscheint der Zuruf im Deuteronomium in seiner ganzen Bedeutung verständlich: „Kinder seid ihr dem Ewigen, eurem Gotte." Hier ist zum ersten Male das Kindschaftsverhältnis des Menschen zu Gott ausgesprochen, aber es tritt plastisch gleich einem Hochrelief aus der Geschichte hervor. Einen Kommentar dazu bildet jene Agada, welche den Gebrauch der Einzahl in den an das ganze Volk gerichteten Worten: „Ich bin der Ewige, dein Gott" dahin erklärt, dass, wie unter Tausenden, die gleichzeitig ein Porträt anschauen, ein jeder den Blick auf sich gerichtet wähnt, so auch ein jeder im Volke sich persönlich von Gott angesprochen gefühlt habe. In dieser Agada ist das individualistische Moment des israelitischen Monotheismus, die darin ausgedrückte kindliche Beziehung jedes Einzelnen zu Gott treffend veranschaulicht. Der Israelit brauchte sich nicht erst, sei es aus der Gnade, oder einer besseren Gerechtigkeit, oder selbst aus dem Glauben gleichsam eine religionsphilosophische Brücke zu bauen, die ihn zu Gott führte, dieser war sozusagen das kostbare Erbe jedes Einzelnen, das durch Familientradition auf ihn gekommen war, und jeder war sich unmittelbar bewusst, dass selbst, wenn er von Gott abirren sollte, er ihn, den „Barmherzigen und Gnädigen, den Langmüthigen und Huldvollen", renig immer wiedergewinnen würde, ohne dass es zwischen dem in Aufrichtigkeit zurückkehrenden Kinde und dem liebevollen Vater einer stellvertretenden, vermittelnden Instanz bedürfte. „Frage deinen Vater, er wird es dir kund thun, deine Alten, sie werden es dir sagen." Diese in unzähligen Variationen wiederholte Hinweisung auf die Familientradition, von der kein

Vernünftiger behaupten wird, daſs ſie erſt mit Hoſea oder Amos begonnen hätte, die vielmehr ſelbſt nur Glieder in dieſer Traditionskette ſind, beſtätigt das hohe Alterthum, wie den familiären Urſprung und Charakter des monotheiſtiſchen Gottesgedankens. Aus dieſem Geſichtspunkt erklären ſich auch die individualiſtiſchen Wendungen „mein“, „dein“, „unſer“, „euer Gott“, der „Gott der Väter“, der „Gott Iſraels“, welche letztere Formel gerade bei dem für einen vorzugsweiſen Vertreter des Univerſalismus gehaltenen Jeremia am häufigſten, gegen fünfzig Mal, vorkommt. Man erſieht daraus, daſs dieſe Wendungen keine ausſchließende, noch anmaßliche Bedeutung beſitzen, ſie ſind nur der natürliche Ausdruck für die Unmittelbarkeit des Verhältniſſes, durch welches der Iſraelit für ſeinen Theil mit dem Schöpfer der Welt und dem Vater aller Menſchen ſich verbunden wuſste. Eine ſinnige Sage vermeldet, daſs nach der Befreiung Iſraels aus Aegypten ſelbſt das Kind im Mutterleibe den Zeigefinger erhoben und in die hinweiſende Stelle des Sanges eingeſtimmt habe: „Dies iſt mein Gott, ich will ihn ſchmücken, der Gott meines Vaters, ich will ihn erheben.“ Es liegt ein großer Gedanke in dieſem Fingerzeig, mit welchem das einzelne Individuum bei allem Bewuſstſein ſeiner Nichtigkeit den großen univerſaliſtiſchen Weltengott als den Gott ſeines Vaters, und deshalb auch als ſeinen Gott mit gleichſam angeborener Gewiſsheit bezeichnet. Dieſer Fingerzeig deutet auf die alte Wegſpur, auf welcher Gott in das Bewuſstſein der Menſchheit eingetreten iſt. Sie führt mitten durch die Geſchichte des Volkes Iſrael, und das Judenthum hat ſich davon nicht abbringen laſſen. Es hat, was das Weſen Gottes und das Verhältnis des Menſchen zu Gott betrifft, nichts zuzulernen gebraucht, es hat aber auch nichts vergeſſen.

III.

Der Mensch das Ebenbild Gottes.

Eine Religion kennzeichnet sich durch ihre Lehre vom Menschen fast mehr noch, als durch die Lehre von Gott. Denn „die Himmel sind die Himmel des Ewigen, aber die Erde hat er den Menschen gegeben", lautet ein Wort des Psalmensängers. Das bedeutet für den vorstehenden Satz: die Lehre vom Menschen kann man kontrolieren, man kann ihre Heilsamkeit prüfen, dazu bietet die bewohnte Erde Raum und Gelegenheit genug. Im Grunde genommen aber kontrolieren beide Lehren sich gegenseitig. Das Judenthum gründet seine Lehre vom Menschen auf das erste Kapitel der Thora, und es ist bezeichnend für den in ihr waltenden Geist, daſs sie mit dem Menschen anfängt. Augenscheinlich geht der ganze Schöpfungsbericht der Thora auf den Menschen hinaus, sie nennt sich deshalb selbst „das Buch von der Entstehungsgeschichte des Menschen". So wenigstens werden diese Worte in den nachstehenden Aeußerungen des Talmud und des Midrasch aufgefaſst, worin zugleich die Lehre des Judenthums vom Menschen am prägnantesten ausgedrückt ist. R. Akiba sagte: „Die Worte „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst" bilden eine Hauptregel in der Thora." Ben Asai sagte: „Die Worte „Dies ist das Buch von der Entstehungsgeschichte des Menschen" bilden eine noch größere Hauptregel." „Du sollst nicht sagen: Weil ich verächtlich gemacht bin, soll mein Nächster mit mir verächtlich gemacht werden, weil ich erniedrigt bin, soll mein Nächster mit mir erniedrigt werden." R. Tanchuma sagte: „Wenn du so handelst, dann wisse, wen du verachtest: Im Ebenbilde Gottes hat Er den Menschen erschaffen." „Die Wiedervergeltung erlittenen Unrechtes gleicht dem Verfahren desjenigen, der beim Fleischschneiden sich mit dem Messer in die eine Hand sticht, und der dann

3*

zur Strafe der anderen Hand ebenfalls einen Stich versetzt." Eine ältere Tradition läßt den Patriarchen Hillel einem Heiden, der, so lange er auf einem Fuße zu stehen vermag, die ganze Thora lernen will, die Antwort ertheilen: „Was dir verhaßt ist, thue deinem Nächsten nicht — das ist die ganze Thora, das Uebrige ist ihre Erklärung, gehe, lerne!" Wir haben in den hier zusammengestellten Aussprüchen eine Traditionskette vor uns, die vom ersten Jahrhundert vor bis ins fünfte nach der gewöhnlichen Zeitrechnung hinabreicht. Es ist aber nicht zu verkennen, daß diese Anschauungen weit in das Alterthum zurückreichen und mit der ganzen sittlichen Konstitution des Volkes Israel zusammenhängen. Wer die rabbinische Litteratur kennt, weiß, daß die Lehrer der Mischna und des Talmud nicht immer die Urheber gerade der entscheidenden Sätze sind, die sie vorbringen, sondern sie meistens nur überliefern.

Mit der Nächstenliebe geht es häufig, um ein Schopenhauer'sches Gleichnis darauf anzuwenden, wie mit den Schildern an den Wirthshäusern, auf welchen diese sich nach den Fürsten benennen, die nie darin einkehren. Aber man kann damit Staat machen. Das Judenthum hat dies nicht gethan, indessen ist es eine unumstößliche Thatsache, daß im dritten Buche der Thora das Gebot sich findet: „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst." Es kommt aber noch das Wort hinzu: „Dies ist das Buch von der Entstehungsgeschichte des Menschen." Diese beiden Sätze, wie sie in der oben mitgetheilten Tradition vereinigt erscheinen, berechtigen zu folgender Aufstellung: Das Judenthum verpflichtet seine Bekenner zur Nächstenliebe gegen jeden Menschen als solchen, und verbietet die Wiedervergeltung erlittenen Unrechtes ebenso gegen jeden Menschen als solchen, und zwar deshalb, weil der Mensch das Ebenbild Gottes ist, oder weil der Mensch zu seinem Nebenmenschen sich verhält, wie die eine seiner Hände zur anderen. Er beleidigt also in dem Nebenmenschen Gott und sich selbst, und entsprechend verhält es sich mit der Liebeserweisung. Ferner ergiebt sich aus dem Gesagten, daß die Grenzen der Nächstenliebe nicht durch das freundliche oder feindliche Verhalten des Nächsten bestimmt werden können. Ausschlaggebend bleibt allein die Gottesebenbildlichkeit des Menschen, wie der obengenannte R.

Akiba in den „Sprüchen der Väter" lehrt: „Ein Liebling (Gottes) ist der Mensch, denn er ist im Ebenbilde Gottes erschaffen; in besonderer Liebe ist ihm noch kundgethan worden, daſs er im Ebenbilde Gottes erschaffen wurde, denn es heiſzt: „Im Ebenbilde Gottes hat Er den Menschen erschaffen."

Verfolgen wir nun diese Anschauungen rückwärts, um zu zeigen, wie dieselben aus der sittlichen Konstitution des Volkes Israel herausgewachsen sind. Der Nachweis dieses Zusammenhanges einer sittlichen Anschauung bietet zugleich die Garantie ihrer Echtheit und lebensvollen Wirklichkeit. Mit Lehren, mögen sie noch so erhaben sein, die sozusagen nur vom hohen Kothurn herab verlautbart werden, aber nicht organisch mit der Geschichte und der gesammten Entwicklung eines Volkes verwachsen sind, wird höchstens eine schöne Dekoration bewerkstelligt. Sie werden immer etwas Aeuſzerliches bleiben. Deshalb ist die Geschichte des Volkes Israel von so groſzer Bedeutung für die Sittlichkeit desselben gewesen und für die Erziehung der Menschheit geworden. Sie bildet gleichsam die Grundlage, in welche die Moralvorschriften der Bibel eingewebt sind. Das Gewebe hätte ohne seine Grundlage, die Geschichte, keinen Bestand gehabt, ja nicht einmal ausgeführt werden können.

An verschiedenen Stellen der Bibel befinden sich bemerkenswerthe Lehren, die, statt in summarischer Form und epigrammatischer Kürze das Verhalten gegen den Nebenmenschen zu bestimmen, wie es in dem kurzen und bündigen Gebot der Nächstenliebe geschieht, vielmehr bestimmte Fälle ins Auge fassen, dadurch aber über den Umfang der von der Thora dem Volke Israel zur Pflicht gemachten Menschenliebe den besten Aufschluſs geben und einen Einblick in die Erziehungsmethode der Bibel gestatten. Im 2. Buche der Thora heiſzt es: „So du triffst auf den Ochsen deines Feindes, oder auf seinen Esel, der irre geht, bringe ihm denselben zurück." „So du siehst den Esel deines Hassers erliegend unter seiner Last, und du wolltest unterlassen, ihm leichter zu machen . . . . mache es (ihm) leichter mit ihm". In den „Sprüchen Salomos" finden sich folgende hierher gehörige Stellen: „Ob dem Falle deines Feindes freue dich nicht, und ob seinem Sturze juble nicht dein Herz. Daſs es nicht der Ewige sehe, und

es missfällt ihm, und er wendet von ihm seinen Zorn." „Wenn deinen Feind hungert, gieb ihm Brot zu essen, und wenn ihn dürstet, gieb ihm Wasser zu trinken. Denn Kohlen sammelst du auf sein Haupt, und der Ewige wird es dir vergelten." Wie man sieht, ist in diesen Vorschriften und Lehren nur vom Feinde oder Hasser die Rede. Wo aber das Verhalten gegen diese ein derartiges ist, wie es hier vorgezeichnet wird, da kann wohl überhaupt hinsichtlich der Menschenliebe nichts mehr zu wünschen übrig bleiben. Die Bibel drängt jedoch das liebevolle Verhalten gegen seinen Feind dem Menschen nicht auf, sondern sie erzieht ihn dazu, deswegen greift sie zur Exemplifikation gerade solche Fälle aus dem Leben heraus, die Gelegenheit geben, die Leidenschaften des Hasses und der Rache an dem Feinde zu befriedigen. Diese natürlichen menschlichen Empfindungen werden nicht einfach ignoriert, sondern vielmehr berücksichtigt, jedoch so, dass ihre Berücksichtigung zugleich ihre Beschwichtigung und in Folge davon eine liebevolle Behandlung des Feindes herbeiführen muss. Treffend wird das Aufwallen der Leidenschaft gegen den Feind in der zweiten der mitgetheilten Vorschriften mit den Worten: „Und du wolltest unterlassen, ihm leichter zu machen", angedeutet. Die Thora anerkennt, dass der Mensch beim Anblick des unter seiner Last erliegenden Esels seines Hassers zunächst nicht daran denken wird, beizuspringen und zu helfen, aber gerade dieses Zugeständnis muss ihn für die Mahnung, sein Rachegefühl zu unterdrücken und Hilfe zu leisten, empfänglich machen. Ohne Zweifel spielt in diese Lehren auch das Erbarmen gegen die Thiere hinein, welches an verschiedenen Stellen in der Bibel des Volkes Israel aufs Eindringlichste zur Pflicht gemacht wird, aber auch diese Rücksicht ist von der Thora weise herangezogen, um den Hass gegen den Feind, welcher der Besitzer des verirrten oder niedergebrochenen Thieres ist, zu beschwichtigen. Derselbe Gesichtspunkt — das Eingehen auf die menschliche Natur — kommt in den aus den „Sprüchen" beigebrachten Lehren, nur in anderer Weise, zur Geltung. Dass der Mensch von Natur nicht aufgelegt ist, beim Sturze seines Feindes die Schadenfreude zu unterdrücken, weiß jedermann aus sich selbst und aus der Geschichte. Die ganze Weltgeschichte, die gesammte Weltlitteratur wiederhallt

von dem Triumphgeschrei und von den Jubelrufen über den Sturz des Feindes. Auch den Hunger und Durst seines Feindes zu stillen, ist kein Mensch von Haus aus geneigt. Deswegen verweist der Spruchdichter im ersteren Falle auf die Missbilligung der Schadenfreude von Seiten Gottes, und im anderen Falle auf die Beschämung des Feindes und den göttlichen Lohn. Indem er mit diesen Hinweisungen auf das Rachegefühl gewissermaßen eingeht, macht er es unschädlich, und schafft andererseits durch die Zusage des göttlichen Lohnes in dem Gemüthe Raum für den Eingang wohlwollender Gefühle gegen den Feind.

Wir haben hier ein Bild der erziehlichen Absicht aufgerollt, von welcher das biblische Schriftthum erfüllt ist, und welche darauf hinausgieng, durch Berücksichtigung des Natürlich-Menschlichen das Volk Israel für die Forderungen der Sittlichkeit empfänglich zu machen. Wir haben diese Richtung der Volkserziehung in ihrer Wirkung auf die Constitution des Ehe- und Familienlebens nachgewiesen. Sie lässt sich auch in Bezug auf das Verhalten gegen den Nebenmenschen unschwer erkennen. Statt sozusagen von oben anzufangen, wo schon das Gebiet des Uebermenschlichen sich befindet, beginnt die Erziehungsthätigkeit der Thora von unten und bei den realen Verhältnissen, sie sucht die Leidenschaften in ihrem Verstecke auf und bemüht sich, durch kluge und sanfte Behandlung sie zu mildern und der Botmäßigkeit des göttlichen Sittengesetzes zu unterwerfen. Was Ovid so schön von den Künsten sagt: „Didicisse fideliter artes, emollit mores nec sinit esse feros“, welche Wirkung die Künste aber niemals vollständig zuwege gebracht haben — dieses „emollire mores“, dieses Erweichen der Sitten wird von der rabbinischen Tradition geradezu als der Endzweck der biblischen Gebote bezeichnet. „Die Gebote sind nur zu dem Ende gegeben worden, um die Menschen zu läutern.“ Dass diese Absicht planmäßig verfolgt wird, lehrt das biblische Schriftthum des Volkes Israel auf jeder Seite. Sehr richtig bemerkt Cornill in seinem Vortrage „Das Alte Testament und die Humanität“: „Die Schwachen und Schutzlosen, Wittwen, Waisen, Armen, Fremdlinge werden stets aufs Neue der Liebe und der Güte empfohlen, mit dem Hinweise darauf, dass Israel von Aegypten her selbst wisse, wie es einem solchen zu Muthe

sei." Aber gerade auf diese Begründung kommt es hauptsächlich an. Hier ist der Punkt, wo die Thora angesetzt hat, um die Menschenliebe, die theoretisch in der Gottesebenbildlichkeit des Menschen begründet ist, so tief in das Volksbewusstsein einzuführen, dass sie aus demselben gar nicht mehr verschwinden konnte, weil sie mit seiner geschichtlichen Erfahrung sich vereinigte.

Aegypten war für Israel das, was wir heute den „Erbfeind" nennen würden. Welche Gefühle ein solcher in einem Volke hervorruft, oder, selbst wenn er unschädlich gemacht ist, zurücklässt, darüber kann kein Zweifel obwalten. Es sind wahrlich keine wohlwollenden, die Erinnerung an den „Erbfeind" ist jederzeit geeignet, Hass und Rachedurst auszulösen. Ganz im Gegensatze zu dieser Anschauung ist Aegypten der Eckstein, der Ausgangspunkt für das humane Sittengesetz der Thora gewesen. „Einen Fremdling sollst du nicht bedrücken, denn ihr selbst wisset, wie es einem Fremdling zu Muthe ist, da ihr Fremdlinge gewesen seid in Aegypten." „Wenn ein Fremdling bei dir sich aufhält in eurem Lande, so sollt ihr ihn nicht bedrücken. Wie ein Eingeborener von euch selbst soll euch ein Fremdling sein, der bei euch weilt, und du sollst ihn lieben, wie dich selbst: denn auch ihr seid Fremdlinge gewesen in Aegypten." Wozu dient also die Erinnerung an Aegypten? Um Israel in der Bethätigung einer der edelsten Tugenden zu bestärken, in der Liebe, wie es in der soeben mitgetheilten Schriftstelle ausdrücklich heisst, zu demjenigen, der im Alterthum dem Feinde gleichgeachtet wurde, ja auch jetzt noch mitunter ihm gleichgeachtet wird, zu dem Fremden. Trotzdem der Fremde in der Reihe derjenigen, denen der Mensch ausserhalb seines Familienkreises sein Wohlwollen zuzuwenden geneigt ist, naturgemäss zuletzt kommt, oder vielmehr eben deshalb, weist ihm die Thora in dieser Reihe die erste Stelle an, „der Fremdling, die Waise und die Wittwe" — so lautet in der Regel die Reihenfolge — werden bei jeder Gelegenheit dem Erbarmen und der Wohlthätigkeit des Israeliten empfohlen, und es ist für die Hauptsache, worauf es hier ankommt, nämlich für die liebevolle Behandlung des Fremden im Allgemeinen, gewiss ganz irrelevant gewesen, welche gesetzlichen Bestimmungen etwa in Betreff desselben getroffen waren und getroffen werden mussten. Der

Israelit, dem von Kindheit an eingeschärft wurde, den Fremdling nicht zu bedrücken, nicht zu kränken, ihn zu lieben wie sich selbst, wird schwerlich in jedem Falle, der zur Erfüllung dieser Vorschriften Gelegenheit gab, erst sein bürgerliches Gesetzbuch aufgeschlagen haben, um sich daraus für seine Haltung Raths zu erholen: ihm war ein inneres Gesetz eingeimpft, seine ganze Denkungsart und Anschauungsweise war von Jugend auf so daran gewöhnt worden, in dem Fremden sich selbst, in seinem Schicksal das eigene zu erkennen, daſs er diesen gar nicht anders als liebevoll behandeln konnte. So erklärt sich die Thatsache, daſs für den Israeliten gerade der Fremde eigentlich der Nächste war, daſs er im Vordergrunde seines Interesses stand, und daſs von ihm aus seine Theilnahme immer weitere Kreise zog, um zuletzt die gesammte Menschheit zu umfassen, wie das am schönsten in der Tempelweiherede Salomos zum Ausdruck kommt: „Und auch auf den Ausländer, der nicht von deinem Volke Israel ist, und er kommt aus fernem Lande um deines Namens willen — denn sie werden hören von deinem großen Namen und deiner starken Hand, und deinem ausgestreckten Arme — und er kommt und betet in diesem Hause; höre du im Himmel, der Stätte deines Sitzes, und thue alles, um was der Ausländer zu dir ruft; damit alle Völker der Erde deinen Namen erkennen, dich zu fürchten wie dein Volk Israel, und daſs sie erkennen, daſs dein Name genannt wird über diesem Hause, das ich gebauet." Niemand würde diese Stelle, wenn sie fehlte, in der Weiherede vermissen, handelte es sich doch um eine ausschließlich israelitische Angelegenheit, um die Heiligung einer Stätte, an welcher die israelitische Gottesverehrung ihre Bethätigung finden sollte, ihre Anwesenheit aber beweist, daſs, wenn die Saite der Frömmigkeit in dem Israeliten angeschlagen wurde, die Erinnerung an den Fremden von selbst mitklang, und daſs diese Erinnerung zu dem ständigen Inventar israelitischer Religiösität gehörte. Das hatte die fortwährende Auffrischung des Andenkens an den einstigen Aufenthalt Israels in Aegypten bewirkt. Es ist ein so groß angelegter Zug der Volkserziehung, den die Thora mit dieser Erinnerung beweist, daſs man getrost behaupten darf, er habe in der Geschichte nicht seinesgleichen. Man bedenke: Aegypten war der

Schauplatz der mehrhundertjährigen Sklaverei des Volkes Israel gewesen, aus welcher dieses befreit zu haben, die Großthat und das Verdienst Gottes um Israel bildete, Aegypten war andererseits das abschreckende Beispiel des Götzendienstes und der Zügellosigkeit und die Rückkehr dahin untersagt: aber in der Erinnerung wird das Bild Egyptens von dem Gesetzgeber so gewendet, dass es allein die Wirkung hervorbringen muss, die Anwandlungen des Stolzes und der Ueberhebung niederzuschlagen, das bittere Gefühl der Erniedrigung und der Fremdheit wachzuerhalten, dadurch das Volksgemüth zu erweichen und es für die edelsten Antriebe empfänglich zu machen. Deshalb die immer wiederkehrende Mahnung: „Gedenke, dass du ein Knecht in Aegypten gewesen bist", deshalb die Vorschrift, am Feste des Auszuges aus Aegypten ungesäuerte Kuchen, das „Brot der Armuth", und Bitterkräuter zu genießen, deshalb die ewige Vorhaltung des Fremden als eines Spiegelbildes des eigenen Schicksals und darum auch als eines Gegenstandes des Wohlwollens und der Liebe. Folgerichtig musste im Rahmen dieser Vorschriften und mit Rücksicht auf die damit bezweckten erziehlichen Wirkungen Aegypten selbst, als der Träger und Ausgangspunkt des ganzen Erziehungsprogramms der Thora, eine ganz andere Beurtheilung erfahren, als man erwarten sollte, wie dies aus der bemerkenswerthen Vorschrift hervorgeht, von der Cornill sagt, dass man sie „nicht lesen kann ohne tiefste Bewegung des Herzens", der Vorschrift: „Den Aegypter sollst du nicht verabscheuen, denn du bist Gast gewesen in seinem Lande. Seine Kinder mögen in der dritten Generation eintreten in die Gemeinde des Herrn." Der genannte Gelehrte bemerkt weiter zu dieser Stelle: „Also selbst für eine Gastfreundschaft, wie die in Aegypten genossene, welche darin bestand, dass die Aegypter sie peinigten bis aufs Blut, selbst für diese soll der Israelit noch dankbar sein und sich jenem Volke verpflichtet fühlen. Wenn das nicht zum Mindesten der Feindesliebe sehr nahe kommt, so müsste ich wahrhaftig kein Deutsch verstehen." Wir wollen es dahingestellt sein lassen, ob das, was mit der ausdrücklichen Vorschrift der Feindesliebe, wenn sie nicht bloße Dekoration sein sollte, zu erreichen war, nicht wirksamer durch die Litotes, den Aegypter „nicht zu verabscheuen",

erzielt wurde, abgesehen davon, daſs ja, wie erwähnt, auch ausdrücklich vorgeschrieben war, den Fremdling wie sich selbst zu lieben, der Fremde aber mit dem Feinde gleichbedeutend ist. Wichtiger ist ohne Frage, daſs die Fäden des ganzen ethischen Netzwerkes der Thora an den „Erbfeind" anknüpften, daſs diese Fäden sich durch das gesammte religiös-sittliche Leben des Israeliten hindurchzogen, und daſs so ohne alle dekorative Absicht, sondern natürlich und unauffällig, durch die Geschichte und die Erfahrungen des Volkes und die darauf begründete Volkserziehung ein sittlicher Gesichtskreis geschaffen wurde, der von allen, die nur irgendwie das Mitleid, das Wohlwollen und die Liebe der Menschen außer ihrer Familie herausfordern, von den Thieren angefangen bis hinauf zu den Waisen, Wittwen, Armen und nicht zuletzt zu den Fremden buchstäblich ausgefüllt war. Was verschlägt es dagegen, wenn hie und da eine harte Bestimmung, die durch die Verhältnisse sich aufdrängte, eine dieser Maschen durchbrach, und welche Berechtigung hat ein Bemühen, das emsig und ohne berechtigten Grund Unterschiede zwischen „Volksgenossen" und „Nebenmenschen" hervorsucht, um die Menschenliebe der Thora herabzudrücken, da doch alle Menschen nach der Lehre der Thora als Ebenbilder Gottes einander gleichzuachten sind. Die eine nicht zu bestreitende Thatsache, daſs Aegypten, das „Haus der Sklaverei", in welchem Israel alle Qualen und Martern des Druckes erduldet hatte, als eine Stätte genossener und zum Danke verpflichtender Gastfreundschaft hingestellt, und daſs in Verbindung damit bei jeder Gelegenheit der Fremdling dem Volke als das Spiegelbild seines eigenen Schicksals vorgehalten und darum seiner Liebe empfohlen wird — diese eine Thatsache reicht hin, die Behauptung zu rechtfertigen, daſs die Menschenliebe, welche die Religion des Volkes Israel gelehrt hat und woran das Judenthum festhält, wohl in Worten, aber nicht dem Geiste nach übertroffen werden konnte. Ob sie thatsächlich jemals übertroffen wurde, diese Frage dürfte keiner, der die Leidensgeschichte der Juden kennt, zu bejahen sich getrauen.

Wenige Worte sind im Rahmen dieser Untersuchung erforderlich, aber auch ausreichend, der „Auserwähltheit", welche die Thora dem Volke Israel zuerkennt, die ihr thatsächlich zukom-

mende Bedeutung zuzuweisen. Eine Zurücksetzung anderer Völker involviert sie nicht. Dies ergiebt sich aus dem Wesen Gottes, als des liebevollen Vaters aller Menschenkinder, und aus der Gottesebenbildlichkeit der letzteren. Aber für die Thora wächst Alles und Jedes aus dem Erlebten, aus der Erfahrung heraus, und so verhält es sich auch mit der Auserwähltheit. Ohne ein gewisses Selbstbewusstsein kann weder der einzelne Mensch, noch ein Volk sich behaupten. Es ist ihr Rückgrat. Die Geschichte aller Zeiten lehrt, dass sich jedes Volk für auserwählt gehalten hat und hält, und es zeugt schon von hoher Selbsterkenntnis, wenn es offenbare Schwächen und Fehler nicht auch für Vorzüge ausgiebt. Das gewiss begründete Selbstbewusstsein des Volkes Israel hatte sein Korrektiv, wodurch es vor Ausartung geschützt wurde, in der fortwährenden Erinnerung an seine einstige Knechtschaft in Aegypten, an seine Knechtschaft Gottes, daran, dass „nicht seine eigene Kraft und die Stärke seiner Hand ihm all dieses Vermögen erworben". Ein derartiges Korrektiv, welches die Dampfspannung des Selbstbewusstseins regelt, hat kein anderes Volk und keine andere Religion aufzuweisen. Mit der daraus sich ergebenden Selbsterkenntnis zusammengehalten, war die Auserwähltheit des Volkes Israel gewiss nicht der Ausdruck der Ueberhebung oder Einbildung, sondern vielmehr des „noblesse oblige", des Bewusstseins von den hohen Aufgaben und schweren Pflichten, das von dem Bewusstsein dessen, was es war und was es wollte, nicht zu trennen ist. Der „Knecht Gottes", wie Israel von den Propheten genannt wird, hatte zum erstenmale dem Worte „Knecht" den Adel verliehen, den dieses Wort seitdem in gewissen Kreisen beibehalten hat, aber dem Volke Israel war es mehr darum zu thun, ein Knecht zu sein, als den Adel geltend zu machen, und deshalb stand seine Auserwähltheit mit seiner Anschauung von der Gottesebenbildlichkeit aller Menschen und seiner Menschenliebe nicht im Widerspruch, sondern in vollkommenem Einklang.

Soviel über die so oft missverstandene und missdeutete Auserwähltheit. Wichtiger ist die Erscheinung, wie die Erinnerung an Aegypten nicht als geschichtliche Antiquität, sondern als ethische Direktive ihre Wirkung auch im Judenthum fortsetzt.

„Wer das Recht des Fremden beugt, beugt das Recht Gottes," sagt der Talmud mit Bezug auf die Strafrede des Propheten Maleachi gegen diejenigen, die „Unrecht thun dem Fremdling und mich nicht fürchten, spricht der Ewige der Heerscharen", womit also wesentlich die Beeinträchtigung des Fremdlings als eine Versündigung wider Gott bezeichnet wird. Die rabbinische Tradition hat die schöne Sage überliefert, dass nach dem Untergange Pharaos und seines Heeres im Meere auch die Engel an dem von Mose und Israel erhobenen Preisgesang sich betheiligen wollten. Da habe Gott ihnen dies mit den Worten untersagt: „Die Geschöpfe meiner Hände versanken im Meer, und ihr wollet deshalb lobsingen? Israel mag mir lobsingen!" — Kann man zarter und sinniger die natürliche Freude des Bedrückten über den Untergang des Bedrückers und Feindes mit dem Schmerze über die Zerstörung eines Ebenbildes Gottes verbinden? Wie sehr muss nicht dieser Schmerz jene Freude mäßigen! Dieser Gedanke kommt auch in der Sitte zum Ausdruck, dass am Tage vor dem Peßachfeste die Erstgeborenen fasten zur versöhnenden Erinnerung an die in der Nacht des Auszuges von Gottes Hand getödteten ägyptischen Erstgeborenen. So tiefe Furchen hat die Erinnerung an Aegypten in der Religion Israels gezogen, und in ihnen ist die Saat des Mitleids und des Erbarmens so fruchtbar aufgegangen, dass der Talmud die Barmherzigkeit, die Wohlthätigkeit und die Menschheit als die drei Kennzeichen oder Kardinal-Tugenden Israels bezeichnen kann. Diese Charaktereigenschaften haben auch außerhalb des Judenthums stehende unbefangene Beurtheiler immer den Juden zugesprochen. Wie der Niederschlag, den die Sklaverei in Aegypten in der Bibel zurückgelassen hat, nicht aus der Anspornung zu Hass und Rachsucht, sondern im Gegentheil aus Ermahnungen gegen den Hoch- und Uebermuth und zur Bethätigung liebevoller Gesinnung gegen den Fremdling und alle Bedrückten besteht, so hat auch die lange Leidensgeschichte der Juden im Mittelalter sie nur um so mehr angeeifert, aus dem Schiffbruch ihres materiellen Daseins ihren Glauben an den einzigen Gott, ihr Familienleben und ihre Menschenliebe zu retten. Sie haben hierin eine Kraftprobe ohne Gleichen an den Tag gelegt. Wenn ihre Fäuste zuweilen vor In-

grimm sich ballten — sie konnten sie übrigens nur in der Tasche machen — —, so wird darüber kein Vernünftiger sich verwundern. Zu bewundern ist im Gegentheil, daß sie sich von dem wilden Haß ihrer Umgebung von der durch die Thora ihnen vorgezeichneten Wegspur einer hohen Gesinnung, einer auf die Pflege der edelsten Herzensregungen abzielenden Lebensrichtung nicht abdrängen ließen. Es seien hier nur einige Sätze aus den „Sprüchen der Väter“ angeführt, und zwar solche, wo vom „Menschen“ die Rede ist, so daß die beliebte Unterstellung des Volks- oder Glaubensgenossen beim besten Willen nicht möglich ist, z. B.: „Beurtheile jeden Menschen nach der guten Seite.“ „Empfange jeden Menschen freundlich.“ „Mißgunst, Leidenschaft und Menschenhaß bringen den Menschen von der Welt.“ „Nimm jeden Menschen mit Freuden auf.“ „Grüße jeden Menschen zuerst.“ „Wer ist weise? Der von jedem Menschen Lehre annimmt.“ „Wer ist geehrt? Der die Menschen ehrt, denn es heißt: Die mich ehren, ehre ich wieder, und die mich verschmähen, werden verachtet.“ Hier kommt wieder der Gedanke zum Ausdruck, daß man in jedem Menschen das Ebenbild Gottes zu erblicken hat. Ein Weiser legte seinen Schülern die Frage vor: „Welches ist der gute Weg, an dem der Mensch festhalten soll?“ Und er erkennt den Preis demjenigen Schüler zu, der antwortet: „Ein gutes Herz.“ Was liegt nicht alles in dieser kurzen und bündigen Antwort! Und was fehlt nicht alles darin! Weder das nationale noch das konfessionelle Moment giebt den Ausschlag, denn es ist nur vom Menschen die Rede. Wir müssen aber bemerken, daß die „Sprüche der Väter“ nicht etwa eine antiquarische Seltenheit sind, sondern sie bilden einen integrierenden Bestandtheil des jüdischen Gebetbuches, desselben Gebetbuches, welches Stellen, wie die folgenden enthält, die an die zweitausend Jahre alt sind: „Gelobt sei, der sich der Erde erbarmt, gelobt, der sich der Geschöpfe erbarmt, gelobt, der denen, die ihn fürchten, segensvollen Lohn ertheilt, gelobt, der ewig lebt und immerdar besteht, gelobt, der erlöst und errettet, gelobt sei sein Name!“ Oder: „Er spendet Licht der Erde und den auf ihr Wohnenden in Barmherzigkeit, und in seiner Güte verjüngt er täglich das Schöpfungswerk.“ Desgleichen: „Alles preiset dich und alles verherrlicht

dich, und alles spricht: Keiner ist heilig wie Gott." „Gott, Herr aller Geschöpfe, gesegnet und gelobt im Munde aller Lebenden u. s. w." Diese wahllos aus dem jüdischen Gebetbuche herausgegriffenen Stellen beweisen den auf das Allgemeine gerichteten Sinn, für welchen, bei aller Betonung des Verhältnisses, in welchem Israel sich zu Gott betrachtet, dieser doch zunächst der Weltenschöpfer und der Allerbarmer ist. Derselbe umfassende Gesichtspunkt kommt in den für das Gebetbuch ausgewählten und einen integrierenden Bestandtheil desselben bildenden Psalmen und prophetischen Stellen zum Ausdruck. Wir führen nur wenige Beispiele an: „Die Himmel erzählen die Ehre Gottes, und seiner Hände Werk verkündet die Veste." „Merket und sehet, dass gütig der Ewige ist, Heil dem Manne, der bei ihm sich birgt." „Nahe ist der Ewige denen, die gebrochenen Herzens sind, und denen, die niedergeschlagenen Gemüthes, hilft Er." „Vom Himmel blickt der Ewige, sieht alle Menschenkinder; von der Stätte seines Sitzes schaut Er auf all die Bewohner der Erde, der insgesammt ihre Herzen gebildet, der merkt auf all ihre Thaten." „Gnädig und barmherzig ist der Ewige, langmüthig und groß an Huld. Gütig ist der Ewige gegen Alle, und sein Erbarmen ist über alle seine Werke." „Dein Reich ist ein Reich aller Ewigkeiten, und deine Herrschaft geht durch alle Geschlechter. Es stützet der Ewige alle Sinkenden, und richtet auf alle Gebeugten. Aller Augen schauen empor zu Dir, und Du giebst ihnen ihre Nahrung zur rechten Zeit. Du öffnest Deine Hand, und sättigst alles Lebendige mit Wohlgefallen." „Der Recht schafft den Gedrückten, Brot giebt den Hungrigen. Der Ewige löst die Gefesselten. Der Ewige macht sehen die Blinden, der Ewige richtet auf die Gebeugten, der Ewige liebt die Gerechten. Der Ewige schützt die Fremdlinge, Waisen und Wittwen erhält Er, aber den Weg der Frevler krümmt Er." Man müsste blind sein, oder sich so stellen, um nicht zu sehen und zuzugeben, dass in diesen Sätzen eine die Welt und die Menschheit umfassende Andacht zum Ausdruck kommt. Diese und zahlreiche andere ähnliche Sätze werden aber seit Jahrtausenden, und werden heute noch von den Juden in ihrer täglichen Morgenandacht gebetet. Wahrlich, Asarja de Rossi, einer der berühmtesten jüdischen Gelehrten in Italien

während des 16. Jahrhunderts, durfte behaupten: „Nicht bloß für die regierenden Herren und unsere Freunde, sondern für alle Bewohner des Erdballes beten wir zu unserm Gott, daß er ihnen Gnade zuwende." Verflocht man nun aber die liebevolle Erinnerung an den Menschen im Allgemeinen mit der Andacht, so konnte die Wirkung nicht ausbleiben, in dem Beter wahre und wirkliche Menschenliebe zu wecken. Sie prägte sich dem Herzen um so tiefer ein, je öfter es dazu angeregt wurde. Dies geschah nicht bloß durch das Gebet, sondern auch durch die zahlreichen Moralschriften, die zu lesen zugleich als eine fromme Handlung und als ein Vergnügen angesehen wurde. Man darf aber nicht vergessen, daß diese Schriften nicht bloß unter Druck und Verfolgung, sondern oft auch bei dem Feuerschein lodernder Scheiterhaufen abgefaßt wurden. Da war es wohl natürlich, daß zuweilen auch ein zorniges Wort oder eine einschränkende Auslegung aus der Feder kam. Wir sehen das an dem bereits von der Mischna und Tosefta vorgetragenen Lehrsatz, in welchem die Menschenliebe des Judenthums ohne Zweifel am glänzendsten bezeugt ist, daß nämlich auch die Frommen unter den Nichtjuden der ewigen Seligkeit theilhaftig seien. Im Mittelalter haben manche jüdische Gelehrte unter dem Eindruck bitterer Erfahrungen sich versucht gefühlt, diese Anschauung zu bemängeln, andere aber waren standhaft und freisinnig genug, sie trotz aller Unbilden uneingeschränkt aufrecht zu erhalten. Zunz hat in „Zur Geschichte und Literatur" die verschiedenen Meinungen Revue passieren lassen, und er kommt zu dem Schlusse: „So verkündet während eines Zeitraumes von 1800 Jahren unter einigen siebzig Stimmen die überwiegende Hälfte, aus den vollgültigsten Autoritäten bestehend, die Anerkennung einer göttlichen Liebe und Gerechtigkeit für alle Menschen, und wir vernehmen diese Botschaft überall, wo man nur die Juden zu Athem kommen zu lassen beginnt." Will man sich aber überzeugen, wie innig und unauflöslich Liebe und Barmherzigkeit gegen jeden Menschen mit dem Judenthum verwachsen sind, dann lese man das „Buch der Frommen", das im finstersten aller finsteren Jahrhunderte des Mittelalters, nämlich im dreizehnten, entstanden ist, und das mit seinen Lehren über das Verhalten gegen den Nebenmenschen

gleich einem leuchtenden Meteor von der allgemeinen Dunkelheit abstiecht. „Denn fromm ist dieses Buch durchaus, und zwar nicht in dem beschränkten konfessionellen Verstande, sondern in dem allgemeiner, reinster und edelster Humanität. Es variiert das Thema „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst" an den verschiedensten Stellen und in Anwendung auf die verschiedensten Verhältnisse, und schlägt dabei Töne an, wie sie nirgends zarter erklungen, nirgends tiefer empfunden sind." Die Lektüre dieses Buches und anderer ähnlichen Inhalts bildete gleichsam ein Reinigungsbad für den jüdischen Leser, worin er den Hass und die Verachtung, womit ihn seine andersgläubigen Mitmenschen bewarfen, von sich abwusch und seinen Glauben an Gott und an die Menschheit stählte. Wo man glaubt, da liebt man auch. Der eine Glaube aber ist von dem andern nach der Lehre des Judenthums nicht zu trennen. Eine alte Tradition berichtet: Als Gott, wie das zweite Buch der Thora erzählt, zu Mose sprach: „Siehe, ich werde vor dir dort auf dem Felsen am Horeb stehn", da wollte er ihm mit diesen Worten sagen: „An jedem Orte, wo du die Spur menschlicher Füße wahrnimmst, da stehe ich vor dir." Diese Tradition enthält nur eine andere Wendung des biblischen Satzes: „Im Ebenbilde Gottes hat Er den Menschen erschaffen," und die Auslegung des biblischen Gebotes: „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst." Kann es eine bessere geben? —

IV.

Das Diesseits und das Jenseits.

Zu auffallend ist der Mangel einer bestimmten Unsterblichkeitslehre in den heiligen Schriften des Volkes Israel, als daß er nicht hätte bemerkt werden sollen. Weder von der Fortdauer der Seele nach dem Tode, noch von dem ewigen Leben überhaupt verlauten in jenen Schriften nähere Angaben. Im Gegensatze zu dieser Vernachlässigung des Jenseits steht die starke Betonung des Diesseits, welche jene noch auffallender macht. Man hat auf Grund dieser Sachlage angenommen, daß der Unsterblichkeitsglaube von der Religion des Volkes Israel thatsächlich ausgeschlossen gewesen sei. Max Duncker spricht in seiner „Geschichte des Alterthums" die Meinung aus, daß bei der Feststellung des in der Thora vorgeschriebenen Rituals „der Gegensatz gegen das ägyptische Wesen nicht unwirksam gewesen sei", und er knüpft hieran die weitere Bemerkung: „Dieser Gegensatz war so stark, daß das beste Stück der ägyptischen Religion, der Glaube an die Fortdauer der Seele nach dem Tode, an ihr Erwachen aus dem Tode zu neuem Leben, von den Israeliten nicht aufgenommen wurde. Von der Vorsorge Aegyptens für die Leichen zeigt sich keine Spur." Mit gleicher Bestimmtheit sagt Eduard Meyer in seiner „Geschichte des Alterthums" von dem Unsterblichkeitsglauben, daß er in „Israel völlig fehlt. Immer ist ihnen (den Propheten) das irdische Leben das einzige, das Individuum nur ein Glied der Nation, das materielle Wohlergehen des Volkes das letzte Ziel, das Jahve ihm gewähren wird, wenn es zur rechten Einsicht gekommen ist und seine Sünden abgebüßt hat."

So steht denn nun aber in Wahrheit die Sache nicht. Seit der Zeit des Exils, und zumal in den letzten Jahrhunderten des jüdischen Staates, finden wir die Idee vom ewigen Leben (in welchem Ausdruck wir die Fortdauer der Seele, die jenseitige Vergeltung wie die Auferstehung zusammenfassen) mit genügender Deutlichkeit, und zwar so ausgesprochen, dass es nicht den Eindruck macht, als ob damit etwas Neues oder Entlehntes gesagt worden wäre. Nirgends wird ihr widersprochen, nirgends findet sich eine Spur, die darauf schließen läst, dass sie gegen einen Widerspruch hätte durchgesetzt werden müssen. Auch die Sadduzäer scheinen nicht die Fortdauer der Seele nach dem Tode, sondern nur die Auferstehung geleugnet zu haben. Demnach muss der Unsterblichkeitsglaube zum Bestande der von altersher überlieferten religiösen Vorstellungen gehört haben, und diese Vermuthung wird theils indirekt, theils direkt bestätigt. Zunächst durch den allgemeinen Charakter der Religion, welche durchweg die Heiligung des Lebens, die Anhänglichkeit an Gott und die Selbstaufopferung für Gott zur Pflicht macht. Wir erwähnen nur die im Deuteronom und im Buche Josua fünf Mal mit geringen Aenderungen wiederholte Fundamentalvorschrift: „Du sollst lieben den Ewigen, deinen Gott, mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele und ganzem Vermögen." Welchen Sinn hätte es angesichts dieser Forderung gehabt, das „materielle Wohlergehen des Volkes" als das „letzte Ziel" in Aussicht zu stellen, wenn es jeden Augenblick Gefahr lief, aus Liebe zu Gott wieder aufgeopfert zu werden. Gott würde in diesem Falle mit der einen Hand gewährt haben, was er mit der anderen wieder weggenommen hätte. Auch beschreibt das „irdische Leben" in der Religion des Volkes Israel ohne Frage mehr einen Kreis von Pflichten, als von Genüssen, und ist dessen Würdigung ohne die Ergänzung eines ewigen Lebens gar nicht denkbar. Muss man nicht diese Ergänzung von selbst hinzudenken zu den Worten des Psalmensängers: „Unsere Lebensjahre sind siebzig, und wenn es hoch kommt, achtzig, und darin drängt sich Elend und Unheil – "? Neben diesen indirekten Anzeichen eines vorhandenen Unsterblichkeitsglaubens finden sich aber in den heiligen Schriften des Volkes Israel auch direkte, von der Schöpfungs-

geschichte an, welche den Menschen als Ebenbild Gottes bezeichnet, bis zu dem Schlusswort des Predigers: „Der Staub kehrt zur Erde zurück, wie er gewesen, und der Geist kehrt zu Gott zurück, der ihn gegeben." Man hat also keineswegs die wissenschaftliche Berechtigung zu der summarischen Erklärung, dass der Glaube an ein Jenseits in Israel völlig gefehlt habe, und dass es von seiner Religion bloß auf das Diesseits verwiesen worden sei. Damit drängt sich aber um so unabweislicher die Frage auf, weshalb die heiligen Schriften des Volkes Israel sich nicht ausführlich über die Unsterblichkeit und das jenseitige Leben aussprechen. Dass diese Zurückhaltung eine absichtliche war, dürfte die nachstehende Betrachtung ergeben.

Der Aufenthalt in Aegypten bildet, wie wir gesehen haben, das geschichtliche Substrat der israelitischen Ethik. Andererseits wird Aegypten — nur dieses kommt zunächst in Betracht — als abschreckendes Beispiel hingestellt. „Nach dem Thun des Landes Aegypten, darin ihr gewohnt habt, handelt nicht," heißt es im dritten Buche der Thora. Dies genügt, um die Behauptung zu rechtfertigen, dass die Religion des Volkes Israel sich zu Aegypten in Gegensatz stellte. Man darf darin allerdings keineswegs einen bloßen Justament-nicht-Standpunkt erblicken, von welchem aus, wie oben bemerkt wurde, „das beste Stück der ägyptischen Religion, der Glaube an die Fortdauer der Seele nach dem Tode, an ihr Erwachen aus dem Tode zu neuem Leben, von den Israeliten nicht aufgenommen" worden sein soll. Sieht man sich dieses „beste Stück" genau an, so begreift man, dass die Religion des Volkes Israel ihm den Zutritt verweigerte, und man kommt auch auf den Grund, der sie zu dieser Haltung bestimmte.

Wie wir dasjenige, was wir von Aegypten wissen, zumeist aus Grabstätten kennen, so bildeten diese und der Tod, der zu ihnen und durch sie, wie man annahm, zu einem anderen Leben führte, recht eigentlich den Mittelpunkt der ägyptischen Religion und Lebensauffassung. Das Jenseits bildete aber nur eine Fortsetzung des Diesseits, da man annahm, dass der Mensch im anderen Leben dieselbe Stellung bekleide, dieselbe Beschäftigung treibe, dieselben Bedürfnisse habe, wie im irdischen Leben. Des-

halb trachtete man, den Leichnam, so weit es angieng, zu erhalten, damit der Verstorbene seiner Gliedmaßen sich bedienen könne, man öffnete der Mumie symbolisch Mund und Augen, damit der Verstorbene sprechen und sehen könne, man gab ihm Abbildungen von Geräthschaften und Speisen mit in den Sarg, versah die Grabkammer mit Gemälden von Vergnügungen, Jagden, Ballspielen, Tänzen usw., indem man annahm, dass der Verstorbene durch magische Formeln alle diese Figuren und Gemälde verwirklichen und sich so ein Leben, wie er es im Diesseits geführt oder ersehnt hatte, zu verschaffen vermöge. Aber bis zu dieser in so rohen Formen sich bewegenden Glückseligkeit hatte der Verstorbene auf seiner Fahrt die schwersten Kämpfe zu bestehen: es galt, die bösen Dämonen, Schlangen und Krokodile abzuwehren und sich der Mitwirkung guter Geister bei diesen Kämpfen zu versichern. Dazu bedurfte es der Vertrautheit mit den Namen dieser Wesen und der Gegenstände, die mit ihnen in Verbindung gedacht wurden, der Kunde von Gebeten und Beschwörungsformeln, mit welchen die bösen Geister abzuwehren, die guten zu gewinnen waren. Alle die hierauf bezüglichen Fragen und Antworten, Gebete und Formeln enthält das Totenbuch, welches man dem Toten mitzugeben pflegte, damit er im Jenseits als ein Kundiger erscheine, und wenigstens das erste Kapitel muſste der Verstorbene wissen, damit er am Tage seines Begräbnisses, beim Austreten aus dem Grabe an der westlichen Pforte der Unterwelt es hersagen könne, um sofort Einlass zu finden. „Wissend dieses Kapitel auf Erden", heißt es am Schlusse desselben im Totenbuch, „oder es ausführend in Schrift auf dem Sarkophage, wird er hervortreten am Tage, und eintretend in seine Wohnung, wird er nicht zurückgewiesen, und es wird ihm gegeben Speise und Trank, viel Fleisch auf dem Tisch des Ra, er arbeitet in den Feldern der Flur von Aaru (des Paradieses), wo ihm Korn und Weizen gegeben wird; er lebt frisch, wie er lebte auf der Erde." „Dieses Gebiet war gestaltet wie unsere Erde und ähnelte vor allem dem Delta, ein Nil floss darin, der sich in zahlreiche Arme theilte und viele Inseln bildete. Die Toten aßen und tranken, giengen auf die Jagd, kämpften mit ihren Feinden, erfreuten sich mit ihren Freunden am Brettspiel, opferten den Göttern, fuhren

auf den Kanälen spazieren usw." Bevor aber der Verstorbene nach der Ueberwindung zahlreicher Gefahren und Hindernisse zur eigentlichen Glückseligkeit gelangte, hatte er ein Totengericht zu bestehen, das im 125. Kapitel des Totenbuches geschildert wird, und bei welchem er nach vorausgeschickter Lobpreisung des vorsitzenden Gottes Osiris zahlreiche Sünden mit der Erklärung anzuführen hatte, dass er sie nicht begangen habe. Wiedemann, auf dessen Schriften „Die Religion der alten Aegypter" und „Die Toten und ihre Reiche im Glauben der alten Aegypter" die vorstehende Darstellung hauptsächlich beruht, und auf die wir verweisen, sagt von diesem „negativen Sündenbekenntnis", „dass es uns zeigt, auf einer wie hohen Stufe die moralischen Anschauungen in Aegypten standen, und von welcher langen Reihe verwerflicher Thaten der Mensch sich fernhalten musste, wollte er sich Hoffnung darauf machen, in das Reich des Osiris einzugehn". Auch die auf manchen Papyri befindlichen Moralschriften „ermahnen zum Studium der Weisheit, zur Achtung und Verehrung der Eltern und Vorgesetzten, zur Barmherzigkeit, Freigebigkeit, Bescheidenheit, Ehrlichkeit, Keuschheit und ähnlichem".

Wenn nun auch die Forderungen der Sittlichkeit durch die Vergegenwärtigung des Todes und der vermutheten jenseitigen Vorgänge zuweilen unterstützt worden sein mögen, so muss doch der ganze Komplex der eschatologischen Vorstellungen der alten Aegypter, wovon die obige Schilderung nur einen schwachen Begriff giebt, und der aus roh-sinnlichen Anschauungen vom Jenseits, aus Furcht und Angst vor bösen Geistern und wilden Thieren und aus anderem Aberglauben sich zusammensetzte, auf die Auffassung vom Diesseits und die gesammte Lebenshaltung den bedenklichsten Einfluss geübt haben. Dieser Reflex der Jenseitsvorstellungen auf das diesseitige Leben ist aber in der Religion eine Hauptsache. Leider haben wir eine Schilderung dieses Reflexes in den uns zugänglich gewesenen Schriften über das alte Aegypten vergeblich gesucht, vielleicht lässt sie sich auch gar nicht bewerkstelligen, da die meiste Belehrung über das alte Aegypten aus Gräbern geschöpft wird, die ja selbst in dem Komplex der Jenseitsvorstellungen den wichtigsten Platz einnahmen und mehr

die Auffassung vom ewigen, als vom irdischen Leben aufhellen. Man vergesse aber nicht, daſs der Einwirkung der Jenseitsvorstellungen auf die Lebensauffassung der alten Aegypter kein Gegengewicht durch die sonstigen religiösen Anschauungen derselben geboten wurde. Neben der reichlich ausgestatteten Götterwelt kommt hier wesentlich die Thierverehrung in Betracht. In den prächtigen Tempeln wurde das lebendige heilige Thier, wie Celsus berichtet, eine Katze, ein Affe, ein Krokodil, ein Bock oder ein Hund verehrt, ihm galten die Opfer und Gebete, denn man betrachtete es als Inkorporation der Gottheit, es wurde deshalb auch für unsterblich gehalten, und man vollzog an seiner Mumie dieselben Gebräuche wie an der menschlichen. Immer ist es also die Jenseitsvorstellung, welche selbst hinsichtlich der Thiere den charakteristischen Einschlag in der Auffassung vom Diesseits bildete, und da das Jenseits das dunkle Gebiet ist, so muſsten die Vorstellungen davon, die das gesammte Leben beherrschten, nothwendig auch dieses verdunkeln. Dadurch war nicht ausgeschlossen, daſs man sich auch im alten Aegypten das Leben so angenehm als möglich zu machen suchte, ja sogar Ausgelassenheiten trieb, wie denn die stete Vergegenwärtigung des Todes, z. B. in Pestzeiten, solche dem Ernst desselben ganz entgegengesetzte Stimmungen hervorruft, was aus berühmten Schilderungen derartiger Vorgänge bekannt ist. Läſst doch auch der Prophet die von dem Untergange bedrohten Einwohner von Jerusalem in den Ruf ausbrechen: „Essen und trinken wir, denn morgen sterben wir!" Dagegen konnten die in das tägliche Leben von allen Seiten hineinragenden, mit tausend Schrecken verknüpften Jenseitsvorstellungen unmöglich jene Freude am Dasein aufkommen lassen, die das Leben des Lebens werth findet, die inmitten der Schwankungen des Daseins den Menschen im Gleichgewicht erhält, sein Streben beflügelt und ohne welche niemals etwas Groſses im Dienste der Menschheit hervorgebracht worden ist. Wir gedenken hier einer Bemerkung des Talmud, die besagt, daſs der Geist Gottes über den Menschen nicht bei trauriger, noch bei träger, sondern nur bei heiterer Stimmung sich herablasse. Eine wirkliche Freude am Leben kann aber nicht bestehen, wenn finstere Jenseitsvorstellungen, wie sie im alten Aegypten herrschten, den

Menschen in ihrem Bannkreise festhalten. Mußte nun nicht die Religion des Volkes Israel darauf bedacht sein, dasselbe aus diesem Bannkreise herauszureißen, und konnte diese Absicht anders vollführt werden, als durch die Zurückdrängung der Jenseitsvorstellungen und die Richtung der Gedanken auf das Dasein? Man verschiebt den Gesichtspunkt, wenn man in der Abwesenheit näherer Angaben über das, was nach dem Leben den Menschen erwartet, einen Mangel der heiligen Schriften des Volkes Israel erblickt, da es vielmehr ihr Verdienst ist, den Menschen allererst über das Leben selbst aufgeklärt zu haben. In diesem Punkte spürt man den Erdgeschmack, welcher der Religion Israels, wie guten Weinen anhaftet, der sich in Aussprüchen kundgiebt, wie in dem des Deutero-Jesaja: „Nicht umsonst hat Er sie (die Erde) geschaffen, zum Bewohnen hat Er sie eingerichtet" — ein Wort, das Schammai in der Mischna für seine Behauptung anführt, daß die Erde geschaffen sei, damit das Menschengeschlecht sich auf ihr ausbreite —, oder in dem Ausspruche des Psalmendichters: „Die Erde hat Er den Menschen gegeben." Durch solche Anschauungen erhielt das menschliche Dasein erst eine feste Basis. Die Religion Israels hat nicht bloß den Himmel für die Menschheit entdeckt, sondern auch die Erde. Auf diesen Standpunkt der Betrachtung verweist das gesammte biblische Schriftthum. Schon die Thatsache, daß Gott mit Vorliebe der lebendige Gott genannt wird, erhält unter dieser Beleuchtung erhöhte Bedeutung, wie der mehrfache Hinweis darauf, daß das Volk die Stimme Gottes vernommen habe und am Leben geblieben sei, daß sich also seine Befürchtung, diesen Vorgang mit dem Tode bezahlen zu müssen, nicht bestätigt habe, offenbar darauf berechnet war, dem Volke eine andere Lebensauffassung beizubringen, als die alten Aegypter unter den geschilderten Umständen haben konnten. Welcher Art aber diese Lebensauffassung war, erhellt aus den davon handelnden Sätzen der Thora, wie aus dem des 3. Buches: „Und wahret meine Satzungen und Vorschriften, die der Mensch thue, daß er durch sie lebe", wobei zu bemerken ist, daß die erwähnte Warnung, nach dem Thun Aegyptens zu handeln, fast unmittelbar diesem Satze voraufgeht, sowie aus den öfteren, an das Volk gerichteten Aufforderungen, für sich und seine

Nachkommen das Leben zu erwählen, indem die Beobachtung der Thora als „das Leben und das Gute", ihre Nichtbefolgung dagegen als „der Tod und das Uebel" bezeichnet wird. Aus dieser Lebensauffassung heraus lassen sich die nachfolgenden Sätze aus den Psalmen begreifen, welche alle eine Lobpreisung des Lebens enthalten, wie sie im alten Aegypten undenkbar war: „Ich wandle vor dem Ewigen in den Gefilden des Lebens", oder „Ich werde nicht sterben, sondern leben, und die Thaten des Ewigen verkünden", oder „Nicht die Toten loben den Ewigen, und nicht die in die Grube fahren, wir aber wollen Gott preisen von jetzt an und in Ewigkeit", oder „Er weiht unsere Seele dem Leben und läßt unseren Fuß nicht wanken" u. dgl. m. Kein Sachkundiger wird in diesen Verlautbarungen eine Verherrlichung des „materiellen Wohlergehens" oder eine Beschränkung von Lohn und Strafe auf das irdische Dasein und eine Verneinung der Unsterblichkeit erblicken, wohl aber darf man behaupten, daſs diesen Lobpreisungen des Lebens die Absicht zugrunde liegt, das Volk Israel aus dem Bannkreise ägyptischer Jenseitsvorstellungen herauszureißen, und ihm eine Auffassung vom Leben einzuflößen, die den Tod nicht fürchtet, ihn aber auch nicht zu fürchten braucht, weil sie das Dasein über ihn erhebt, indem sie dem Menschen Gelegenheit giebt, es mit ewigem, unvergänglichem Inhalt auszufüllen. Die Religion Israels hat das Leben gegen den Tod ausgespielt. Das ist der Inhalt der Lebensfreude, welche in den oben angeführten Sätzen zum Ausdruck kommt, die auch einen charakteristischen Grundzug des Judenthums ausmacht.

Demselben Zwecke dient ein anderes Bestreben der Religion Israels, nämlich die Unterdrückung aller Vorstellungen, die man unter dem Begriffe des Aberglaubens zusammenfassen kann. Das älteste biblische Schriftthum ist augenscheinlich von der Absicht erfüllt, die Gedankenwelt des Volkes von derartigen Vorstellungen förmlich reinzufegen, und hiermit berühren wir eine Seite jenes Schriftthums, von welcher es am meisten bewunderungswürdig erscheint, zumal, wenn man in Rechnung zieht, daſs alle späteren Religionsschöpfungen auf diese Vorstellungen eingegangen sind, wenigstens mit ihnen paktiert haben. Wir können diesem Gegenstand hier nicht die ausführliche Behandlung angedeihen

lassen, die er verdienen würde, und müssen uns auf nachstehende Andeutungen beschränken. Schon die nachdrückliche Betonung einer unbildlichen Gottesverehrung und die strenge Bestrafung der bildlichen verfolgt am letzten Ende den Zweck, die natürliche Neigung des menschlichen Gemüthes zu superstitiösen Vorstellungen an der Wurzel abzuschneiden. „Ihr habt keinerlei Gestalt gesehen" — was diese unscheinbaren Worte der Bibel bedeuten, begreift man erst, wenn man bedenkt, wie leicht die Menschen geneigt sind, übernatürliche „Gestalten" zu sehen, welchen Zulauf die Orte finden, an welchen derartige Visionen angeblich sich ereignet haben, und wie sehr dadurch allerlei Verirrungen der Gemüther Vorschub geleistet wird. Ferner kommt hier der sparsame, man kann sagen nebensächliche Gebrauch des Wunders in Betracht. Im Pentateuch wird kein Kranker auf übernatürliche Weise geheilt, kein Toter lebendig, kein Blinder sehend gemacht, es werden keine bösen Geister ausgetrieben. Herder bemerkt treffend von der Erzählung des Durchzuges der Israeliten durch das Meer, sie sei so plan und einfach gehalten, daß man merke, nicht der wunderbare Vorgang, sondern das Preislied zur Verherrlichung Gottes, das darauf folgt, werde als Hauptsache hingestellt, worauf das übrige nur vorbereite. Dasselbe läßt sich von anderen, in diese Kategorie gehörigen Erzählungen sagen, wobei zu bemerken ist, daß nach Maimonides manche Wunderberichte nur Traumvorgänge schildern wollen. Der Sagenforscher Julius Braun hat in seinen „Historischen Landschaften" die Behauptung aufgestellt: „Es ist nicht das mindeste Recht, vorauszusetzen, alles, was durch rabbinische Tradition aufbewahrt wurde, sei willkürliches Hirngespinst und jünger als der biblische Text. Der biblische Text ist eine wohlberechnete Auswahl aus ungleich größerem Sagenvorrath und läßt alles beiseite, was abenteuerlich, übermäßig, heidnisch, mit dem Glauben an einen einzigen Gott unvereinbar ist." An dieser Behauptung ist unstreitig die Wahrnehmung richtig, daß das „Abenteuerliche" und „Uebermäßige" — wir sagen nicht ausgeschieden wurde, sondern niemals vorhanden war, und zwar nicht in dem gesammten „biblischen Text", sondern im Pentateuch. Diese Enthaltung von dem Abenteuer-

lichen ist ein viel zu wenig beachtetes Kriterium des höheren Alters, da die übrigen israelitischen und andere Religionsurkunden je jünger, desto abenteuerlicher und mythenreicher sind. Auch Nöldeke hebt an der von ihm so benannten „Grundschrift" hervor, daſs sie nur eine „geringe Menge von Anthropomorphismen und von mythologischem Apparat" aufweise, und er erklärt diese Erscheinung mit der Bemerkung: „Von poetischem Schwung sind in der Grundschrift nur wenig Spuren; das Werk ist durchaus prosaisch." Aber diese Erklärung bedarf selbst einer. Die ältesten Schriften sind in allen Litteraturen poetisch, und der „prosaische Ton" war für die Grundschriften jüngerer Religionen kein Hindernis, von dem „mythologischen Apparat" den ausschweifendsten Gebrauch zu machen. Nur der Pentateuch, und zwar durchweg in dem prosaischen, wie in dem poetischen Theil, zeigt einen Purismus, wovon die übrigen biblischen Schriften erheblich abstechen. Selbst die Propheten, wie Jesaja, Ezechiel usw. bedienen sich ausschweifender Visionen, wie sie im Pentateuch nicht vorkommen, die jüngsten, wie Jona, Daniel, werden immer wunderbarer, um nicht zu sagen wunderlicher. Von den Urkunden späterer Religionsschöpfungen gar nicht zu reden. Was für eine Absicht verfolgte nun das älteste biblische Schriftthum mit dieser hier nur kurz skizzierten, die Versteigung ins Uebernatürliche möglichst vermeidenden Haltung? Daſs die Spitze gegen Aegypten und den Einfluſs desselben auf die Denkungsart des Volkes Israel sich kehrte, erhellt besonders aus dem 18. und 19. Kapitel des 3. Buches der Thora, an deren Anfang und Ende ausdrücklich auf Aegypten (allerdings auch auf Kanaan, zuletzt aber wiederholt nur auf das erstere) Bezug genommen wird, und deren Ueberschrift der schon angeführte Satz bildet: „Und wahret meine Satzungen und meine Vorschriften, die der Mensch thue, daſs er durch sie lebe." Dillmann sagt von den erwähnten Stücken, „man könnte sie füglich aus der mosaischen Zeit selbst ableiten, so sehr tragen sie in allem das Gepräge des höchsten Alterthums an sich. Jedenfalls haben sie noch am meisten die älteste Ueberlieferung wörtlich erhalten, und wenn irgendwo, so müssen in diesen Reihen noch authentische Mose-Worte stecken. Sie umfassen nicht, wie die späteren, mit Vorliebe einzelne, sondern alle

Seiten des Lebens, namentlich die sittlich-religiöse, wie das der sonst bekannten Art des Propheten Mose am meisten angemessen ist, und setzen uns in den Stand, viele der wichtigsten Grundsätze und Anordnungen als uralt zu konstatieren." So richtig das Urtheil ist, das in diesen Kapiteln „noch authentische Mose-Worte" erblickt, so sind doch die „namentlich die sittlich-religiöse" Seite des Lebens berührenden Vorschriften, geschichtlich genommen, d. h. was die Volkserziehung betrifft, nicht das Wichtigste in diesen Abschnitten. Das ist vielmehr in den nachstehenden Vorschriften enthalten: „Ihr sollt nicht beim Blut essen; ihr sollt nicht aus Schlangen und nicht aus Wolken deuten . . . . . Und Einschnitte um einen Toten sollt ihr nicht machen in euren Leib, und Aetzschrift sollt ihr an euch nicht machen. Ich bin der Ewige . . . Wendet euch nicht den Beschwörern und den Weissagern zu; suchet sie nicht auf, dass ihr euch durch sie verunreinigt. Ich, der Ewige, bin euer Gott." Diese Vorschriften sind auch in das Deuteronomium aufgenommen und werden hier weiter ausgeführt: „Wenn du kommst in das Land, das der Ewige, dein Gott, dir giebt, so lerne nicht den Greueln dieser Völker gleichthun. Es soll nicht gefunden werden unter dir, der seinen Sohn und seine Tochter durch das Feuer führt, der Wahrsagerei treibt, der aus den Wolken und Schlangen deutet, und ein Zauberer, und Geisterbanner, und der Beschwörung befragt, und ein Weissager, und der die Toten beschwört." Hier ist allerdings nicht mehr auf Aegypten Bezug genommen, dafür aber schließt diese Reihe mit dem ihre Absichten zusammenfassenden, bedeutsamen Worte: „Ganz sollst du sein mit dem Ewigen, deinem Gotte." Es ist zweifellos, dass wir in diesen Vorschriften recht eigentlich die Kernsätze vor uns haben, mit welchen ursprünglich der geistige Grund und Boden des Volkes Israel gesäubert und ebensowohl für eine reine Gotteserkenntnis, wie für die derselben entsprechenden Sittlichkeitsvorschriften allererst empfänglich gemacht werden sollte. Denn weder jene noch diese konnten da gedeihen, wo der Mensch im Diesseits wie im Jenseits sich bösen Geistern preisgegeben wähnte, wo dämonische Mächte ihn umgarnten und ihm Furcht einjagten, wo die Gefahren, die einst der Verstorbene zu bestehen haben würde, ihre Schatten schon in das Leben vor-

auswarfen. Wie sehr mußten nicht durch die Wahnvorstellungen und Befürchtungen alle möglichen Zauber- und Beschwörungskünste befördert, und wie beklommen mußte nicht das menschliche Gemüth unter dem krausen Gemisch von Superstitionen werden, die von allen Seiten auf dasselbe einstürmten und es belasteten. So und nicht anders muß es im alten Aegypten gewesen sein, und wenn man bedenkt, daß der Aberglaube mit allen seinen Einzelheiten die furchtbarste Macht war und ist, welche die Menschen, selbst aufgeklärte, botmäßig machte und noch macht, so gewinnt man die Ueberzeugung, daß der Versuch, sie zu stürzen, was doch mit den erwähnten Vorschriften und anderen ähnlichen beabsichtigt wurde, die Thora uns in einer Erhabenheit zeigt, worin ihr keine andere religiöse Grundschrift gleich kommt, und daß es nur eine so mächtig impulsive Persönlichkeit, wie wir uns Mose vorstellen dürfen, unternehmen konnte, neben der Befreiung aus der materiellen Knechtschaft die unendlich größere aus dem Sklavenjoche des Aberglaubens an dem Volke Jsrael zu vollbringen. Diese Befreiungsthat machte aber die Zurückdrängung der nach der Beschäftigung mit dem Jenseits hinneigenden Spekulation, welche das ganze religiöse Denken und Thun der alten Aegypter beherrschte, zur dringenden Nothwendigkeit, denn gerade von dieser Seite fanden der Dämonenglaube, der Totenkultus, die Thierverehrung und andere Superstitionen ihre mächtigste Förderung. So ist es gekommen, daß sich die Heil. Schriften des Volkes Jsrael über die Fortdauer der Seele nach dem Tode und über andere eschatologische Momente nicht näher auslassen, und auch hinsichtlich der Vorsorge für die Leichen nichts vorschreiben. Daß die erstere nicht verneint wurde, ergiebt sich aus dem ganzen System der Religion Jsraels, wie aus zahlreichen biblischen Andeutungen, die letztere aber durfte ruhig der Pietät überlassen werden. Die Religion Jsraels wollte nothgedrungen das Volk von der Erforschung des Verborgenen ablenken, sie lehrte: „Das Verborgene ist des Ewigen, unseres Gottes, aber das Offenbare ist unser und unserer Kinder bis auf ewig," und dieser Absicht entsprechend, wurde sie eine Religion des Lebens, nicht im Sinne des materiellen Wohlergehens, auch nicht im Sinne der Erhaltung der Nation, sondern eines

Lebens, das durch die Bethätigung der höchsten sittlichen Ansprüche geheiligt werden und dessen Mittelpunkt allein Gott sein sollte.

Aber dieses Ideal eines allein auf Gott gestellten Lebens scheiterte häufig am Leben selbst, d. h. an den verführerischen Einwirkungen, die das Leben, insbesondere der Verkehr mit den heidnischen Völkern mit sich brachte. Von Saul wird berichtet, daß er die Totenbeschwörer und Wahrsager ausrottete, er verfiel aber zuletzt selbst diesem Aberglauben. Vollends der König Menascheh richtete das ganze Arsenal des Götzendienstes wieder auf, „und führte seinen Sohn durch das Feuer, und deutete aus Wolken und aus Schlangen, und trieb Totenbeschwörung und Wahrsagerei; er that viel Böses in den Augen des Ewigen, um ihn zu kränken". Es ist beachtenswerth, wie hier mit der Opferung des eigenen Sohnes die verschiedenen Superstitionen in einem Athem erwähnt und mit jener schauerlichsten Verirrung auf eine Stufe gestellt werden. Die Zusammenstellung hat ohne Frage ihre geschichtliche psychologische Begründung, und sie wirft wiederum ein Schlaglicht auf die Höhe der Anschauung, von welcher aus dieser Zusammenhang bereits frühzeitig erkannt und in den oben erwähnten kurzen Sätzen ausgesprochen wurde. Deshalb verfehlen auch die Propheten nicht, gegen den Kultus der Zauberei und Wolkendeuterei zu eifern, wie Micha, Nahum, Jesaja, der letztere führt uns in einem besonderen „Vortrag über Aegypten" noch einmal in jene Hochschule des Aberglaubens, indem er spöttisch schildert, wie die Aegypter in dem über sie hereinbrechenden Strafgericht „befragen die Götzen, die Bauchredner, und die Beschwörer, und die Weissager". Die Authentie der biblischen Schilderung von dem Zauberkultus in Aegypten wird also auch durch den genannten Propheten bestätigt, und wenn wir sehen, wie entsittlichend dieser Kultus trotz aller dagegen gerichteten Abmahnungen selbst im Volke Israel gewirkt hat, so dürfen wir folgern, daß es in Aegypten mindestens nicht besser gewesen ist, und es scheint uns verfehlt, aus dem mitgetheilten „negativen Sündenbekenntnis", das der Verstorbene ablegen mußte, zu schließen, „auf einer wie hohen Stufe die moralischen Anschauungen in Aegypten standen". Noch der letzte

der Propheten, Maleachi, schwingt seine Zuchtruthe über die „Zauberer und Verbuhlten, und die Falschschwörenden und die, welche vorenthalten des Löhners Lohn, und die Wittwen und Waisen drücken, und die Unrecht thun dem Fremdling und mich nicht fürchten, spricht der Ewige der Heerschaaren". Auch hier stehen die Zauberei-Treibenden obenan, und es mußte wohl die Erfahrung heischen, ihnen den ersten Platz in der Reihe der Sünder anzuweisen, denn die Zauberkünste bildeten das Rüstzeug der Verführung, und ihre Pflege machte zu allen Schandthaten fähig, weshalb schon Samuel den Ungehorsam und die Widerspenstigkeit, deren Saul sich gegen Gott schuldig machte, nicht schärfer geißeln konnte, als dadurch, daß er sie „Sünde der Zauberei", und „Götzen- und Teraphimdienst" nannte.

Hiermit glauben wir dargethan zu haben, daß die Religion des Volkes Israel mit der Zurückstellung des Jenseits die Befreiung des Lebens von den nachtheiligen Einwirkungen eines mit Furcht und Schrecken verbundenen Kultus des Todes und der Toten, wie er in Aegypten heimisch war, bezweckte, und daß derselben Absicht auch die Bekämpfung des Aberglaubens diente. Deshalb läßt sich die Bibel auf die eschatologischen Dinge nicht näher ein, weil die Spekulation über diese Dinge, wozu der Mensch von Natur geneigt ist, die klare Vorstellung von dem Wesen und den Aufgaben des Lebens getrübt und dem Aberglauben Thür und Thor geöffnet haben würde. Noch ein Lehrsatz der Mischna lautet: „Wer über folgende vier Dinge spekuliert, dem wäre besser geschehen, wenn er nie auf die Welt gekommen wäre: was oben, was unten ist, was anfangs war und was zuletzt sein wird." Dieser Satz, zumal die Warnung vor der Forschung nach den letzten Dingen, könnte in der Bibel stehen als Einleitung zu den angeführten Verboten abergläubischer Praktiken, so sehr ist er geeignet, als Schlüssel für das Verständnis ihrer Haltung, oder richtiger, Zurückhaltung hinsichtlich der das Jenseits betreffenden Fragen zu dienen. Wenn nun auch das Judenthum, wie der Talmud und besonders das kabbalistische Schriftthum des Mittelalters beweist, in keinem Punkte sich so sehr von seiner Umgebung hat beeinflussen lassen, wie in dem Punkte des Aberglaubens, was bei dem hervor-

ragend infektiösen Charakter desselben begreiflich ist, und worüber wir an anderen Orten ausführlich gehandelt haben, so zeigt es doch andererseits auch auf diesem Gebiete seinen unmittelbaren Zusammenhang mit den ursprünglichen grundlegenden Ideen der Religion Israels. Denn eine Anschauung, wie sie in dem Lehrsatz des „Hexenhammers" ausgesprochen ist: „Haeresis est maxima, opera maleficarum non credere" („Es ist die größte Ketzerei, an die Werke der Hexen nicht zu glauben"), ist im Judenthum niemals verlautbart worden, ist überhaupt im Judenthum undenkbar. Im strikten Gegensatze zu dieser Aufstellung steht die Antwort, die nach dem Talmud ein berühmter Lehrer, R. Chanina, einer Frau gab, die ihn behexen zu wollen erklärte: „Wenn du was auszurichten vermagst, so thu's, es steht geschrieben: „Es giebt keinen außer Ihm." Damit steht nicht im Widerspruch, daß große Gelehrte, von der Menge der Ungelehrten nicht zu reden, an den bösen Blick, an dämonische Einflüsse und Hexerei — wenn die Sache nicht gar zu bunt war — geglaubt haben, aber es geschah dies, sozusagen, auf eigene Rechnung, zu verbindlichen Formeln haben sich diese Privatmeinungen nie entwickelt. Andere große Gelehrte waren eben wieder anderer Meinung. Vieles ist überdies nur bildlich zu verstehen, wie der „Satan", den man sich als eine Personifikation des bösen Triebes, oder der inneren Selbstanklage, des bösen Gewissens zu denken hat, denn einen „leibhaftigen Teufel" hat das Judenthum nie statuiert, und so hat man sich auch den Todesengel und anderes zu erklären. Was aber das Jenseits betrifft, so bilden die Fortdauer der Seele nach dem Tode, die jenseitige Belohnung und Bestrafung, sowie die Auferstehung der Toten Grundlehren des Judenthums, dagegen sind Paradies (Gan Eden) und Hölle (Gehinnom) — vom Fegefeuer ist überhaupt nicht die Rede — immer nur poetische Ausdrücke für Zustände gewesen, auf welche sich tiefer einzulassen mit der Mahnung „Ganz sollst du sein mit dem Ewigen, deinem Gotte" nicht vereinbar erschien. Man fand sich herkömmlich in Betreff der Geheimnisse des Jenseits mit dem Prophetenworte ab: „Kein Auge hat sie gesehen, außer Gott allein", und hat nie den Versuch gewagt, den man als einen sakrilegischen Eingriff in das Walten

Gottes betrachtet haben würde, jene Geheimnisse zu enthüllen, geschweige sinnlichen Vorstellungen davon dogmatische Dignität zu verleihen. Wer wollte leugnen, daß das Judenthum mit dieser Stellung zum Jenseits, welche es trotz jeweiliger Ueberfluthung von fremden Superstitionen festgehalten, und die es, abgesehen von einzelnen kabbalistischen Schriften, davor bewahrt hat, sich in mystischen Schwärmereien über die letzten Dinge zu verlieren, ganz auf dem von der Thora eingenommenen Standpunkte verblieben ist? Dasselbe gilt aber auch von der Kehrseite des Bildes, von der Stellung zum Diesseits oder zum Leben. Wenn das Judenthum sich erhalten hat, so ist dies nur dadurch geschehen, daß es der von der Thora gelehrten Lebensauffassung, die man richtiger Lebenskunst nennen dürfte, treu geblieben ist. Das Judenthum in der Diaspora liefert den geschichtlichen Beweis für die Unstichhältigkeit der im Eingange dieses Abschnittes mitgetheilten und weiterverbreiteten Ansicht, die Religion Israels hätte, wie Eduard Meyer sagt, „das materielle Wohlergehen des Volkes als das letzte Ziel" hingestellt, das „irdische Leben" wäre ihr das einzige, das Individuum wäre ihr nur „ein Glied der Nation" gewesen. Wenn hiermit überhaupt etwas gesagt sein soll, so könnte es nur dies sein, daß die erwähnten Momente die Hauptfaktoren und gleichsam das Gerüste der Religion des Volkes Israel gewesen wären. Diese Annahme kann aber vor der Geschichte der Juden die Probe nicht bestehen. Denn in der Diaspora haben die Juden vom „materiellen Wohlergehen" so gut wie gar nichts erfahren, ihr „irdisches Leben" hing in der Luft, als „Nation" hatten sie längst zu existieren aufgehört. Steinthal, den Eduard Meyer selbst sehr hoch stellt, bemerkt über das letztere Moment in der Programmschrift „Simson, Bileam und der jüdische Rabi": „In Wahrheit und im Innersten war Israel niemals ein Volk, es war nie etwas anderes, als was es heute ist: eine Religionsgenossenschaft, und war nur so lange äußerlich auch ein Volk, als es zur Religionsgemeinde erzogen werden mußte." Trotzdem hat sich das Judenthum und haben mit ihm die Juden sich behauptet. Das eigentlich erhaltende Element war eben für das Judenthum dasselbe, das sich als solches bereits in der Religion



Israels bewährt hatte, jene Ansicht vom Leben, deren adäquate Formel in den uralten, mehrerwähnten Worten enthalten ist: „Und wahret meine Satzungen und Vorschriften, die der Mensch thue, dass er dadurch lebe.“ Wie wir am Ende des ersten Abschnittes gesagt haben, dass die Bekenner des Judenthums im Hause und in der Familie sich eine eigene Welt schufen, so können wir diesen Abschnitt mit der Bemerkung schließen, dass sie im engsten Anschluss an die angeführten Worte überhaupt ein eigenes Leben sich konstruierten. Dieses Leben vermochte sich bis zu den höchsten Höhen der Weltbetrachtung zu erheben, wohin weder die zeitlichen Anfechtungen reichten, noch Todesgedanken ihre Schatten warfen, sondern auf welchen ruhige Heiterkeit und Zufriedenheit Licht und Wärme verbreiteten. Der Betrachtung dieser einzigartigen Lebenskunst, zu welcher das Judenthum seine Bekenner heranbildete, soll der nächste Abschnitt gewidmet sein.

V.

Die Lehre und das Leben.

„Lernen und lehren, bewahren und thun" die Worte Gottes — in dieser Formel ist der Pflichtenkreis des Bekenners des Judenthums umschrieben. Vom Glauben ist darin, wie man sieht, nicht die Rede. Wenn auch zu verschiedenen Zeiten von verschiedenen großen Lehrern des Judenthums Glaubensartikel aufgestellt wurden, so haben diese doch niemals kanonische oder bindende Geltung erlangt. Womit natürlich die Bedeutung des Glaubens als der den Menschen durchdringenden und bestimmenden religiösen Gesinnung, die aber Herzenssache ist, nicht verkürzt wird. Im Gegentheil, gerade wegen der hohen Veranschlagung des Glaubens in dem hier angegebenen Sinne ein Satz der Tradition lautet: „Gott verlangt das Herz" — hat man sich dagegen gesträubt, sein Wesen durch Formeln zu ersetzen. Der Glaube behauptet aber nur dann und in dem Maße seinen Werth, wenn und in welchem Maße er mit dem Streben nach Erkenntnis verknüpft ist. Deshalb wird in den Heiligen Schriften des Volkes Israel diese mehr als jener betont. Im fünften Buche der Thora heißt es die Stelle drückt das hier angedeutete Verhältnis vielleicht am besten aus: „So sollst du denn heute erkennen und zu Herzen nehmen, daß der Ewige Gott ist in dem Himmel da oben und auf Erden hier unten, Keiner sonst." Und der Prophet Hosea ruft aus: „Und lasset uns erkennen, lasset uns trachten, zu erkennen den Ewigen." Weitere Anführungen sind überflüssig. Die Erkenntnis aber, ihre Vertiefung und Verbreitung kann natürlich nur durch Lernen und Lehren bewirkt werden. Darauf wurde denn schon in alten Zeiten der größte Nachdruck gelegt. In der ersten Ansprache Gottes an Josua heißt es: „Nicht wei he

dies Buch der Thora von deinem Munde, und du sollst sinnen darüber Tag und Nacht, damit du beobachtest, zu thun ganz so, wie darin geschrieben; denn dann wirst du durchführen deinen Weg, und dann wirst du Glück haben." Der erste der Psalmen ruft demjenigen Heil zu, der „an der Thora des Ewigen seine Lust hat, und der über seine Thora sinnt Tag und Nacht". In einem anderen, dem 119. Psalm, heißt es: „Ich ergötze mich an deiner Thora", „Deine Thora ist mein Ergötzen", „Wäre nicht deine Thora meine Ergötzung, dann gienge ich unter in meinem Elend", „Wie liebe ich deine Thora, den ganzen Tag ist sie mein Gespräch" u. s. w. Würde es wohl Einem, der das Wort Thora zum ersten Male in diesen Schriftstellen liest, aber seine Bedeutung nicht kennt, glaubhaft dünken, dass es deutsch durch „Gesetz" wiederzugeben wäre? Die staatlichen Gesetzsammlungen in allen Ehren [illegible], aber hat man je gehört, dass Einer „seine Lust" daran gehabt hat? Wir können uns allenfalls vorstellen, dass ein Richter oder Rechtsbeflissener zeitweilig, aus bestimmter Veranlassung, darüber „sinnt Tag und Nacht", aber der eingefleischteste Jurist wird sie nicht seine „Ergötzung" nennen, nicht von der „Liebe" zu ihnen schwärmen, noch „den ganzen Tag" sie zu seinem „Gespräche" machen. Trotzdem ist die Thora als Gesetz bezeichnet worden, und zwar von den griechisch schreibenden Juden, welche aber mit dieser Benennung offenbar nur den autoritativen Charakter der Thora der heidnischen Welt deren Vorstellung gemäß zum Bewusstsein bringen wollten. Denn so wird in den aramäischen Urkunden der Bücher Daniel und Esra, also von nichtjüdischer Seite, die jüdische Religion wie der Erlass des Königs gleichmäßig „Gesetz" ([illegible]) genannt. Dies hatte aber zur Folge, dass die Thora und das Judenthum außerhalb des letzteren so verstanden, oder vielmehr missverstanden wurden, als ob auch ihr inneres Wesen in der Bezeichnung als des Gesetzes aufginge. Der Begriff des Gesetzes oder des Gesetzlichen hat immer den Beigeschmack des Starren, Strengen, Harten, was von dem Freiheitsbewusstsein des Menschen übel empfunden wird, mag es sich nun um ein Naturgesetz, oder ein Gott zugeschriebenes oder ein menschliches Gesetz handeln. Diese Eigenschaft des Gesetzes wurde nun auch der Thora beigelegt, und wie

ein nicht glücklich gewählter Name oft Consequenzen hat, die durch den Gegenstand selbst, an welchem dieser Name haftet, gar nicht motiviert sind, so ergieng es auch der Thora. Außerhalb des Judenthums wurde es üblich, von ihr als von einer „Last des Gesetzes“ zu reden. Was also einstmals von dem Psalmendichter eine „Lust“ genannt worden war, das sollte nun eine „Last“ sein. Eine merkwürdigere Verkehrung des Urtheils über eine Sache in dessen krasses Gegentheil ist wohl in der Geschichte nicht vorgekommen. Diese Verkehrung beruht aber auf Verkennung, welche ihrerseits wieder auf eine nicht glücklich gewählte Benennung zurückgeht. Thora heißt etymologisch nichts anderes, und kann nichts anderes heißen, als „Lehre“. Der Spruchdichter sagt: „Höre, mein Sohn, die Zucht deines Vaters, und lasse nicht von der Thora deiner Mutter.“ Vielleicht ist hier mit Absicht die Thora der Mutter, als der Repräsentantin der Milde, gegenüber dem strengeren Vater beigesellt. Und ein ander Mal: „Die Thora des Weisen ist eine Quelle des Lebens, auszuweichen den Schlingen des Todes.“ Dass in beiden Versen Thora nicht Gesetz, sondern Lehre und Belehrung bedeutet, liegt auf der Hand. Derselbe Dichter sagt von dem Biederweibe, dass „die Thora der Liebe“ auf ihrer Zunge sei. Wem könnte einfallen, hier das Wort Gesetz zu substituieren? Die Thora ist also als Lehre verstanden worden, und diese Auffassung macht es begreiflich, dass die Vertiefung in dieselbe, wie ihre Ausübung, eine Lust, eine Ergötzung genannt wurde, was nicht der Fall hätte sein können, wenn sie als eine Last empfunden, als Ausdruck gesetzlicher Strenge und Härte erschienen wäre. Dieser Auffassung entspricht auch der Inhalt der Thora, der zwar zum großen Theile auch Gesetze, Opfergesetze, strafrechtliche, civilrechtliche, polizeiliche u. s. w. in sich begreift, zum großen Theile aber aus ethischen Vorschriften und sinnreichen Erzählungen aus der Vergangenheit besteht. Die Anziehungskraft dieser Partien und die dadurch geweckte Pietät übertrug sich dann auch auf die gesetzlichen Bestimmungen, überhaupt auf den Gesammtinhalt, und so sehen wir, wie der 119. Psalm mit augenscheinlicher Absichtlichkeit unter Anwendung einer ungemein reichen Phraseologie die Worte Gottes, seine Aussprüche, Gebote, Zeugnisse, Gesetze, Rechte, Befehle u. s. w. verherrlicht, die er alle unter

dem Gesammtbegriff der Thora vereinigt. H. Ewald sagt von diesem Psalm, dessen Abfassung er in die Zeit Esras setzt, er sei „wegen dieser steten Beziehung auf den Pentateuch merkwürdig“. Merkwürdiger aber ist, daß Ewald das so oft in diesem Psalm vorkommende Wort „Thora“ durchweg mit „Gesetz“ überträgt, während er im ersten Psalm, den er in die nachdavidische Zeit setzt, die oben mitgetheilte Stelle so verdeutscht, daß der Dichter demjenigen Heil zuruft, der „Lust an Jahves Lehre hat, über seine Lehre nachsinnt Tag und Nacht“. Wenn man nicht einer Geschichtskonstruktion zu Liebe übersetzt, dann ist nicht einzusehen, weshalb die „Thora Gottes“ im 119. Psalm das „Gesetz“ und im ersten die „Lehre“ sein soll. Eine unbefangene Betrachtung gelangt zu dem Resultate, daß die Thora immer als Lehre aufgefaßt, daß sie gelernt und weiter gelehrt wurde, wozu zahlreiche Stellen ausdrücklich und nachdrücklich auffordern.

Es giebt in der hebräischen Bibel eine ganze Reihe verschiedener Ausdrücke aus verschiedenen Zeiten, welche auf das „Lernen und Lehren“ hinweisen und dasselbe als eine der hauptsächlichsten Bezeugungen der religiösen Gesinnung, sowie als das wesentlichste Mittel zur Erhaltung und Befestigung der Religion bezeichnen. Schon die oben mitgetheilte, Gott in den Mund gelegte Weisung an Josua: „Nicht weiche dies Buch der Thora von deinem Munde, und du sollst sinnen darüber Tag und Nacht“, ferner die gleichfalls bereits erwähnte Stelle aus dem ersten Psalm, in welcher der gepriesen wird, „der an der Thora des Ewigen seine Lust hat, und über seine Thora sinnt Tag und Nacht“, endlich zahlreiche, nur zum Theil hier angeführte Stellen aus dem 119. Psalm, dessen Dichter die Thora sein „Ergötzen“, sein stetes „Gespräch“ nennt — alle diese Aeußerungen dürfen doch wohl als Beweise dafür angesehen werden, daß zu der Zeit, aus welcher sie stammen, die Thora bereits Gegenstand eifrigsten Lernens und Lehrens — denn nur dies kann doch mit dem Sinnen darüber Tag und Nacht gemeint sein — gewesen ist. Auch die Thora selbst verbreitet sich über diesen Punkt. Im zweiten Buche wird gelegentlich der Einsetzung des Peßachfestes dem Vater eingeschärft, dem Sohne die Veranlassung desselben zu sagen, mit der Bemerkung, „damit die Lehre des Ewigen in deinem Munde sei“. Ferner ist

daselbst in einem Gespräche zwischen Moses und Jethro davon die Rede, dass „die Gesetze Gottes und seine Lehren“ dem Volke kundgethan oder erläutert werden sollen, was sich zwar zunächst auf die Entscheidung von Rechtsfragen bezieht, in weiterem Sinne aber auch die öffentliche Belehrung einschließt. Im dritten Buche wird als eine der Aufgaben der Priester ihnen vorgeschrieben, „zu lehren den Kindern Israels alle die Satzungen, die der Ewige ihnen durch Moses verkündet hat“. Die eigentlichen Kunstausdrücke für Lernen (lamad) und Lehren (limmed), welche es seitdem geblieben sind, kommen zuerst im Deuteronomium vor, und hier werden beide Thätigkeiten dem Volke am nachdrücklichsten eingeschärft. Z. B.: „Höre Israel die Satzungen und die Vorschriften, die ich heute vor eueren Ohren rede, dass ihr sie lernet und beobachtet, sie zu thun“. Oder: „Siehe, ich habe euch gelehrt Satzungen und Vorschriften, wie mir geboten der Ewige, mein Gott . . . So bewahret und thuet sie, denn das ist eure Weisheit und eure Einsicht vor den Augen der Völker u. s. w.“ Ferner heißt es daselbst von den „Worten Gottes“: „Lehret sie eure Kinder“, und ein ander Mal, ohne Anwendung des Kunstausdruckes, doch in gleichem Sinne: „Du sollst sie einschärfen deinen Kindern u. s. w.“ Dies sind wohl untrügliche Zeugnisse einer ausgebreiteten Lern- und Lehrthätigkeit. Den darauf bezüglichen Kunstausdrücken begegnen wir bei den Propheten, in den Psalmen und in anderen Schriften des Volkes Israel. Im 8. Kapitel des Jesaja lesen wir: „Binde ein das Zeugnis, versiegle die Lehre (Thora) bei meinen Lehrlingen (be-Limmudai).“ Jeremia sagt im 31. Kapitel: „Und sie werden nicht ferner lehren (jelamdu) Einer den Andern, und ein Jeglicher seine Brüder also: „Erkennet den Ewigen, denn sie alle werden mich erkennen usw.“ Ferner derselbe Prophet im 32. Kapitel: „Und man lehrte (lammed) sie vom frühen Morgen, und immer lehrte man sie, aber sie hören nicht, Zucht anzunehmen.“ Der andere Jesaja sagt von sich im 50. Kapitel, dass Gott ihm eine Zunge für Lehrlinge (Limmudim) und ein Ohr, zu horchen wie Lehrlinge, verliehen habe, und er weissagt im 54. Kapitel: „Alle deine Kinder werden Lehrlinge (Limmude) des Ewigen sein.“ Der Psalmist ruft im 34. Psalm aus: „Kommt her, Kinder, hört auf mich, die Furcht des Ewigen

lehre ich euch (alamedchem)." und Psalm 94: „Heil dem Manne, den du züchtigst, Ewiger, und aus deiner Thora lehrest (telamdennu), während im 119. Psalm bereits der Ausdruck für Lehrer (Melamdim), wie in der Chronik der für Schüler (Talmid) gebraucht ist. Von diesen mehrerwähnten Kunstausdrücken für Lernen und Lehren stammen auch die Bezeichnungen Talmud-Thora, oder schlechtweg Talmud, deren directe Abkunft von der seit alter Zeit in Uebung gewesenen Lern- und Lehrthätigkeit, welche eben die „Lehre" zum Gegenstand hatten, den gegebenen Nachweisen zufolge nicht bezweifelt werden kann.

Wir haben uns die Mühe nicht verdriessen lassen, diese Nachweise, die noch vermehrt werden könnten, zu sammeln, weil sie geeignet sind, die zuerst von de Wette und seitdem mit immer grösserem Nachdruck unter Anwendung eines reichen gelehrten Apparates behauptete Meinung zu beleuchten, als ob nach dem babylonischen Exil die Religion des Volkes Israel von den Nachkommen desselben verballhornt worden sei. Das auf diesem Wege zustande gekommene Produkt soll das Judenthum sein. Man formuliert diese Ansicht auch so, dass man einen Gegensatz statuiert zwischen dem prophetischen Israelitismus und dem angeblich von Esra und Nehemia begründeten Judaismus. Im Grunde ist diese Ansicht uralt, nur war sie früher nicht wissenschaftlich aufgeputzt. Schon der Apostel Paulus baut darauf seine Konstruktion der Heilsgeschichte. Was aber bei ihm die „Decke Mosis" verschuldet, „welche unaufgedeckt über dem alten Testament liegt, wenn sie es lesen", das wird jetzt Esra und Nehemia in die Schuhe geschoben. Eduard Meyer fasst das Resultat seiner Untersuchung über „die Entstehung des Judenthums" in den Worten zusammen, dass das letztere „von der Einführung des Gesetzes durch Esra und Nehemia im Jahre 445 v. Chr. bis auf den heutigen Tag völlig unverändert existiert, mit all den Schrecken und Ungeheuerlichkeiten, aber auch mit der zielbewussten rücksichtslosen Energie, welche ihm nicht durch hinzugekommene Zufälligkeiten, sondern von Anfang an innewohnen und welche mit dem Judenthum sogleich auch seine nothwendige Ergänzung, den Judenhass, erzeugt haben" (S. 222).

Hier ist eine stattliche Reihe von Behauptungen theils geheimnisvoll angedeutet, theils offen ausgesprochen, wovon jede einzelne durch die Geschichte des Judenthums, die dadurch erklärt werden soll, widerlegt wird, mit eingeschlossen die Bemerkung über den Judenhaſs, der angeblich durch die gewaltsamen Absonderungsvorschriften Esras begründet worden sein soll, der aber in der Gegenwart, in welcher die Juden sich so wenig abgesondert haben, daſs ihnen in dieser Hinsicht, wie Gretchen sagt, „zu thun fast nichts mehr übrig bleibt", eher größer, allerdings — da wir einmal aus „Faust" citieren — „nicht schöner geworden" ist. Der Judenhaſs hat sich immer wenig gekümmert um die „Beschneidung, Enthaltung von Schweinefleisch und ähnliche Wunderlichkeiten beim Essen" (Meyer das.), er hat auch vor denjenigen Juden nicht Halt gemacht, die sich über diese Dinge hinweggesetzt haben, und die Berufung auf Antiochos Epiphanes, Tacitus und Juvenal (das.) verfängt schon gar nicht. Dem Antiochos war allerdings das Schweinefleisch sehr ans Herz gewachsen: er hat die Märtyrer Eleasar und die Mutter mit den sieben Söhnen bloß wegen der „Enthaltung vom Schweinefleisch" den Tod erleiden lassen, andererseits bildete dieses ausschließliche Motiv ihres Martyriums für die östliche und westliche Kirche kein Hindernis, die Genannten als Sancti Maccabaei zu verehren, Tacitus aber und Juvenal werden schwerlich zwischen Juden und Christen einen Unterschied gemacht haben, wenn überhaupt damals schon ein äußerlich merkbarer zwischen ihnen vorhanden war. Doch genug vom Judenhaſs, der in einer wissenschaftlichen Untersuchung billig aus dem Spiele bleiben sollte. Dagegen lehrt die Geschichte des Judenthums seit 1900 Jahren, daſs es auch ohne den Jerusalemer Kultus, ohne Opferritual und ohne die Funktionen der Priester, kurz, ohne „die religiöse Maschinerie", welche den Juden Palästinas „von einem Priester aus der babylonischen Diaspora mit Hülfe der Macht des persischen Reiches aufgezwungen worden" (das. 226 ff.), zu bestehen vermag. Es kann hiernach jedenfalls nichts Unhistorischeres geben, als von einem „seit 445 v. Chr. bis auf den heutigen Tag völlig unveränderten" Judenthum zu reden, aber andererseits zeigt die Geschichte desselben, daſs „die religiöse Maschinerie" bei aller ihr

ohne Frage innewohnenden Bedeutung, und bei Allem, was Esra dafür gethan, doch nicht seinen Lebensnerv ausgemacht, seine Vitalität begründet hat.

Was war es denn?

Wenn man nicht mit einem Scheuleder vor den Augen die Bibel, besonders die Bücher Esra, Nehemia, die Chronik und die letzten Propheten durchstöbert, um dasjenige nicht zu sehen, was hierüber Aufschluss geben könnte, wenn man ferner der jüdischen Tradition, die doch bei einem angeblich unveränderten Judenthum als eine Quelle ersten Ranges betrachtet werden sollte, nicht verächtlich den Rücken kehrt, dann bietet die Antwort auf die vorstehende Frage keine Schwierigkeit.

Man hat von den deutschen Siegen des vorigen Jahrhunderts gesagt, die Schulmeister hätten sie gewonnen. So darf man auch behaupten, dass die Aufrichtung des Judenthums nach dem babylonischen Exile, wie seine Erhaltung in der Diaspora den Schulmeistern verdankt wird. Diese vermittelten aber auch die Kontinuität zwischen dem Judenthum und der Religion Israels. Bis auf das Jahr 622 lässt sich dies nachweisen, denn das Deuteronomium bezeugt, wie wir gesehen, eine ausgebreitete Lern- und Lehrthätigkeit, deren Objekt die Thora oder die Worte Gottes sind, und in deren Pflege es eine der Hauptaufgaben der Religion und eine der wesentlichen Kundgebungen religiöser Gesinnung erblickt. Aus der Bestimmtheit aber, womit das Buch auf diese Aufgaben hinweist, lässt sich schließen, dass es damit keineswegs etwas Neues sagt, sondern nur etwas bereits Bestehendes mit Nachdruck betont. Doch lässt sich darüber, wie über die Art und Weise damaliger Lern- und Lehrthätigkeit, nichts Näheres ermitteln. Mag sein, dass, wie die Tradition berichtet, „zuerst“ jeder Vater zugleich der Schulmeister seiner Kinder war und sie „Thora lehrte“, oder dass in Volks- und Festversammlungen schon in alter Zeit die Priester als Lehrer auftraten, dass sie „die Hüter der Erkenntnis waren und man Thora von ihren Lippen suchte“, wie Maleachi sagt – anders wäre es ja überhaupt nicht erklärlich, dass der Prophet Zacharja um 500 nicht bloß von der Thora, sondern auch von den „alten Propheten“ wie von einem bekannten und anerkannten religiösen

Gemeingut reden konnte. Dieses Gemeingut wurde eben in und von dem Volke auf dem Wege der Belehrung erhalten. Die mehrfache Berufung Zacharjas auf die alten Propheten zeigt aber auch, daſs zwiſchen ſeiner und der früheren Zeit eine ununterbrochene Kontinuität beſtand, daſs man demnach kein Recht hat, den prophetiſchen Iſraelitismus gegen den Judaismus wie etwas Höheres gegen Minderwerthiges auszuſpielen. Man hat dieſes Verhältnis konſtruiert, um das Judenthum von der direkten Erbfolge nach der Religion Iſraels auszuſchalten, während doch dem Judenthum allein die Erhaltung der Thora und der Propheten, alſo der Grundlagen für alle aus dem Judenthum abgezweigten Religionen, verdankt wird. In Wahrheit iſt auch das angegebene Verhältnis durch nichts begründet, denn daſs die Propheten nicht eine neue Lehre vortragen, ſondern geradezu eine bereits vorhandene, überlieferte voraussetzen, für welche ſie bloſz ein beſſeres Verſtändnis, eine reinere und höhere Auffaſſung, ſowie eine gewiſſenhaftere Erfüllung fordern, ſieht man bei ihnen überall. Andererſeits haben wir auch bei ihnen Andeutungen der allerdings ja immer im Hintergrunde ſtehenden Schulmeiſter nachgewieſen. Es war daher keineswegs etwas ganz Neues und Unerhörtes, als Eſra, Nehemia und andere Genoſſen bei der Neugründung des Reiches als Volkslehrer öffentlich auftraten und die „Thora" — dahinter ein anderes Buch zu vermuthen, als welches immer ſchlechtweg ſo heiſzt, liegt keine Veranlaſſung vor — dem Volke verlaſen, „deutlich mit Angabe des Sinnes, ſo daſs ſie das Geleſene verſtanden", aber Eſra hat damit den durch das Exil abgeriſſenen Faden wieder aufgenommen, er hat dadurch die Religion wiederum auf ihre natürliche Baſis geſtellt, indem er das Verſtändnis ihrer Grundſchriften im Volke verbreitete, und eben wegen dieſer wiederaufgenommenen und im groſzen Stile ausgebildeten Lehrthätigkeit, nicht aber wegen des Tempelbaus und der Neueinrichtung des Opferrituals und der prieſterlichen Funktionen, wird er von der Tradition — dieſer Umſtand ſpricht Bände! — als der „Wiederbegründer der Thora" gefeiert und mit Moſes auf eine Stufe geſtellt. Damit hat die Tradition den Kernpunkt der Thätigkeit und der Bedeutung Eſras getroffen, wofür die Folgezeit ein noch beweis-

kräftigeres Zeugnis abgelegt hat, als es die Bibel überhaupt zu thun vermochte. Denn „Lernen und Lehren", oder wie es in der Charakteristik Esras in dem nach ihm benannten Buche heißt, „das Erforschen der Thora Gottes", war während des Bestandes und in noch höherem Grade nach der Zerstörung der palästinensischen Heilsanstalt die andere, vorsorglich gleichfalls von Esra wieder errichtete, unzerstörbare, an keine Scholle gebundene, oder das Lebenselement, durch welches das Judenthum seine Existenz behauptete. Diese Bewerthung des Lernens und Lehrens hat ihren Niederschlag gefunden in der Bestimmung, daß man aus einem Gotteshause ein Lehrhaus machen darf, aber nicht umgekehrt, ja daß man ein Gotteshaus, heilige Geräthe und selbst Thorarollen verkaufen darf zur Erhaltung von Schülern, wie denn schon auf die „Männer der großen Synagoge" ein Denkspruch zurückgeführt wird, in dem das Mahnwort vorkommt: „Stellet viele Schüler auf!" So bildet das Lernen und Lehren der Thora, oder, kurz gesagt, der Talmud, der mindestens tausend Jahre vor seiner schriftlichen Fixierung schon in lebendiger Wirksamkeit bestand, die Brücke, welche das Judenthum mit der Vergangenheit verband, und über welche es durch alle Fährlichkeiten der späteren Zeit seine Existenz rettete.

Die Bedeutung des Talmud soll hier, so weit es erforderlich und in dem Rahmen dieses Kapitels möglich ist, auseinandergesetzt werden. Dabei ist an den Talmud als Ganzes zu denken, welches durch eine einheitliche Tendenz oder seinen Geist zusammengehalten wird.

Es giebt in ihm sozusagen eine Unterströmung und eine Oberströmung. Jene wird repräsentiert durch die wechselnden Eindrücke des ausgedehnten Zeitraums, über den er sich erstreckt, in welchen sich die Zeiten, denen sie entstammen, wiederspiegeln, die aber, wie diese selbst, nur antiquarischen Werth haben. Die Oberströmung wird gebildet durch die leitenden religiösen und ethischen Grundsätze, welche auch die Grundlagen der Religion Israels waren, hier aber auf neue Verhältnisse angewendet und in mannigfach neuer Beleuchtung erscheinen. Eine Auslese, welche bloß die den Stempel der Zeit oder der Reaktion gegen dieselbe

an sich tragenden Aeußerungen aussucht, kann so wenig einen richtigen Maßstab für die Beurtheilung des Ganzen abgeben, wie die einseitige Hervorhebung solcher Meinungen, in denen die zeitlichen Eindrücke überwunden und in einer höheren Harmonie ausgeglichen sind. Es ist aber dankbar anzuerkennen und verdient Bewunderung, daß die vollständigste Gedanken- und Redefreiheit jede Meinung zu Worte kommen läßt, und daß jede nur diejenige Anerkennung erlangt, auf welche sie durch ihren inneren Werth Anspruch hat. Ansehen der Person giebt es hier nicht: die Redner, die hier auftreten, rekrutieren sich aus allen Ständen und Berufsklassen, vom einfachsten Arbeiter bis zu Abkömmlingen fürstlichen Geblütes. So bietet der Talmud das getreue Bild einer ebenso tiefgehenden wie umfangreichen geistigen Bewegung, welche das Judenthum und seine Bekenner selbst in Zeiten allgemeiner Erstarrung vor der Erstarrung bewahrt hat. Die angeführten Momente rechtfertigen den Vergleich mit einem Meere, der häufig auf den Talmud angewendet wird. Dieses Bild entspricht aber auch seinem fluktuierenden Zustande. Ein System läßt sich daraus nicht gewinnen, dieses wäre eben die Erstarrung, welche ganz gegen die Natur des Talmud streitet. Deshalb haben Versuche dieser Art, von denen der großartigste der Kodex des Maimonides ist, nicht verhindern können, daß der Inhalt unter der Hand der Kommentatoren und Kontroversisten wie Eis in der Sonne sofort wieder in den flüssigen Urzustand zurückgieng. Weder die Thora ist Gesetz, noch der Talmud — beide sind ihrem innersten Wesen nach Lehre, die gelernt und gelehrt sein will. Man ersieht hieraus, daß der Versuch, eine „Theologie“ aus dem Talmud zu konstruieren, nur mißglücken mußte.

Nach dieser allgemeinen Charakteristik wird es begreiflich erscheinen, daß wir die Bedeutung des Talmud zunächst nach der Richtung feststellen, daß er die Aufrichtung eines Autoritäts- und Buchstabenglaubens unmöglich gemacht hat. Nachdem die Lehre Gottes den Menschen eingehändigt und zugänglich gemacht ist, kann es, was ihre Auffassung und Auslegung betrifft, eine Berufung auf eine höhere Instanz als die menschliche Vernunft nicht mehr geben. Als in einer Kontroverse der eine der beiden streitenden Gelehrten für die Richtigkeit seiner Meinung sich auf

die Entscheidung der „Stimme von oben" (Bath-Kol) berief und diese den Ausschlag zu seinen Gunsten gab, entgegnete der andere mit den Worten der Heiligen Schrift: „Die Lehre ist nicht im Himmel". Nicht genug damit, erzählt die Sage weiter, Gott habe zu diesem muthigen Auftreten gelächelt und bemerkt: „Meine Söhne haben mich überwunden." Im Sinne dieser Sage erscheint der Streit selbst, insoferne er geeignet ist, die Wahrheit zu Tage zu fördern, als das Lebensprinzip der Lehre, und von den Meinungen der sich bekämpfenden Lehrhäuser Hillels und Schammais wird gesagt: „Diese wie jene drücken die Worte des lebendigen Gottes aus." Bei der durch die veränderten Verhältnisse geschaffenen Nothwendigkeit, neue Bestimmungen zu treffen, suchte man im Einklange mit dem Geiste der Thora zu bleiben, was nur dadurch möglich war, dass man ihren Wortlaut flüssig erhielt. Man änderte zwar den Text nicht — seiner Erhaltung wurde vielmehr die peinlichste Sorgfalt zugewendet —, aber für den Zweck der Auslegung oder Anpassung konjekturierte man mit Leichtigkeit neue Lesearten. Diese Verflüssigung des Textes oder die freie Verfügung darüber ist nicht immer richtig gewürdigt worden. Eduard Meyer meint in seiner Schrift über „die Entstehung des Judenthums" spöttisch, dasselbe hätte „harte Nüsse zu knacken vermocht", und beruft sich auf die durch Hillel erfolgte Aufhebung des praktisch unhaltbaren Schuldenerlasses im Sabbathjahr (S. 210). Mit diesem „Nüsseknacken" hat es seine Richtigkeit, aber es verdient nicht Spott, sondern höchste Bewunderung. Hätte man es nicht verstanden oder nicht gewagt, mit den „klaren Worten des Gesetzes" sich auseinanderzusetzen, dann würde man diese Versteifung gewiss getadelt und dagegen eingewendet haben: „Der Buchstabe tödtet, aber der Geist macht lebendig." In gleicher Weise bemerkt Eduard König („Neueste Prinzipien der alttestamentarischen Kritik") zu dem „Verfahren der Synagoge, bei vier Büchern des Alten Testaments hinter dem Verlesen ihres Schlussverses den vorletzten Vers zu wiederholen": „Das ist aber eine ungerechtfertigte, positive Alteration des alttestamentarischen Wortlautes." Aber statt sich den Kopf der Synagoge wegen dieser und ähnlicher freier Handhabungen des Textes zu zerbrechen, sollte man die Unabhängigkeit von

Wort und Buchstaben, die darin zum Ausdruck kommt, vielmehr anerkennen.

In dem vorliegenden Falle handelt es sich darum, mit dem letzten Verse, der eine „böse Verlautbarung" enthält, die Vorlesung des Buches oder Kapitels nicht zu beschließen, weil vermieden werden soll, daſs der üble Eindruck in dem Gemüthe des Zuhörers zurückbleibe. Das ist gewiſs eine zartsinnige Einrichtung. Deshalb die Wiederholung des unmittelbar vorhergehenden Verses. Der Text selbst erfährt dadurch keine Alteration. Wohl aber wäre die Klage über die Alteration dort angebracht, wo man auf dem Wege der Allegorie fremdartige religiöse Vorstellungen und Lehrbegriffe in den Wortlaut des Alten Testamentes zu Gunsten des „damit erfüllet werde" hineingetragen hat. Dagegen hat der Talmud allerdings Front gemacht und den Buchstaben gegen das Eindringen eines fremdartigen Geistes als Riegel vorgeschoben.

Eine weitere, nicht gering anzuschlagende Bedeutung des Talmud liegt in seiner Vielseitigkeit. Gleich den hygroskopischen Substanzen, welche die Feuchtigkeit der umgebenden Luft anziehen, hat der Talmud fast alles und jedes, was bei den Völkern, unter denen die Juden sich aufhielten, vorkam, in den Bereich seiner Betrachtung gezogen. Es giebt kaum ein Gebiet menschlicher Thätigkeit und menschlichen Wissens, wovon nicht Bestandtheile in das religiöse Gefüge des Talmud eingesprengt sind. Dieser Umstand verleiht dem Talmud ein musivisches Aussehen, aber es wurde dadurch beim Studium desselben das Interesse selbst für Fernliegendes geweckt und die Beobachtungsgabe geschärft. Man holte sich nicht bloſs beim Talmud Rath für alle Lebensverhältnisse, sondern er befähigte auch dazu, sich in allen zurecht zu finden. Ein jüdisches Sprüchwort lautet: „Aus einem Bachur (einem Talmudbeflissenen) kann man alles machen." Dieses Sprüchwort hat sich in der Geschichte der Juden tausendfach bewahrheitet. Wir erinnern an die zahlreichen Philosophen, Aerzte, Astronomen, Mathematiker, Naturforscher, Staatsmänner usw., welche die Geschichte der Juden aufzuweisen hat. Diesen Männern der Wissenschaft reihen sich ebenso viele an, die sich mit Erfolg durch gewerbliche, industrielle, finanzielle usw. Thätigkeit geltend

gemacht haben. Das war schon zu einer Zeit, in welcher der Talmud, wenn nicht die einzige, so doch die hauptsächlichste Bildungsquelle der Juden war. Mancher durfte, wenn er selbst längst den Glauben seiner Väter verlassen hatte, auf der Höhe seiner Erfolge sich im Stillen eingestehen, daß er dieselben seinem einstigen Talmudstudium und der dadurch gewonnenen Versatilität zu verdanken hatte. Dem oberflächlichen Betrachter erscheint der Talmud einseitig. Thatsächlich ist er, wie hier gezeigt wurde und wie Kenner zugeben werden, vielseitig und zur Vielseitigkeit anregend. Dies ist von den Juden selbst zu ihrem Schaden oft verkannt worden. Man hat die im Talmud ausgesprochene Verpönung der „fremden Wissenschaften“, die nur unter dem Einflusse gewisser Zeiterscheinungen erfolgte, allzu ernst genommen, während die Besten in dieser Richtung sich mit dem Talmud auseinanderzusetzen wußten, wie es der Talmud mit der Thora gethan hatte.

Die soeben geschilderte Bedeutung des Talmud wurde durch eine formale Eigenthümlichkeit, nämlich die dialektische Methode desselben, unterstützt und erhöht. Durch diese ward man schon von früher Jugend auf zu richtigem und tiefem Denken angeleitet, man gewöhnte sich, in raschem Ueberblick das Gleiche wie das Unterscheidende an den Erscheinungen wahrzunehmen. Witz und Scharfsinn waren die Eigenschaften, welche in der Regel diejenigen besaßen, die sich fleißig dem Talmudstudium widmeten, Eigenschaften, welche ihren Besitzern in allen Lebensverhältnissen und auf allen Gebieten des Wissens zu Gute kamen.

Es darf aber nicht übersehen werden, daß der Talmud in seinen agadischen Bestandtheilen auch dem Gemüthe reiche Nahrung bietet. Neben dem Talmud übte diese Wirkung, und zwar in noch größerem Maße, die umfangreiche agadische Litteratur oder der Midrasch. Auch dieser weist die vornehmlichsten der Züge auf, die wir an dem Bilde des Talmud hervorgehoben haben: die Vielseitigkeit und die reiche Beobachtungsgabe, welche das Entfernteste heranzieht und für religiöse oder ethische Belehrung nutzbar macht, Witz und Scharfsinn, welche die Aehnlichkeiten verschiedener Erscheinungen, sowie die Unterschiede ähnlicher auf eine oft frappierende Weise hervorheben. Hier kommt

aber noch hinzu die erstaunliche Menschenkenntnis und vor allem die Gleichnisrede, die von hier aus auch außerhalb des Judenthums weite Kreise gezogen hat. Der Midrasch bildete den Einschlag der gottesdienstlichen Vorträge, aber auch den Gegenstand der Privatlektüre. In ihm suchte und fand man Erholung und Erbauung, Trost und Anregung, in ihm eröffnete sich eine geistige Welt mit einer Fülle fesselnder Erscheinungen, welche die unfreundlichen Eindrücke des irdischen Daseins vergessen ließen.

Die vorstehende, wenngleich kurz gefaßte Darstellung wird genügen, um einen Begriff davon zu geben, was das „Lernen und Lehren" für das Wesen und den Bestand des Judenthums bedeutet. Die geschichtliche Betrachtung des Judenthums erblickt darin die eine seiner Lebensbedingungen. Die andere ist das „Bewahren und Thun". Beide Bethätigungen der religiösen Gesinnung ergänzen einander, so zwar, daß die Erforschung der Thora als die höhere betrachtet wird, weil und insofern sie zur Ausübung derselben anregt. Die ausübende Religion oder das praktische Judenthum soll sich vor allem im Sittlichhandeln bethätigen, aber es erstreckt sich auf alle Lebensäußerungen. Nichts ist so geringfügig, daß es nicht durch den Stempel der Religion veredelt, daß daraus nicht eine Beziehung auf Gott gewonnen werden könnte. Das ist die Grundanschauung, welche das praktische Judenthum und die demselben gewidmeten Theile des Talmud durchzieht. Sie findet einen entsprechenden Ausdruck in der Sage, daß David, als er das Fundament für das Heiligthum legte, von den hervorquellenden Wasserfluthen aufs Aeußerste bedrängt worden sei zur Strafe dafür, daß er gesagt hatte: „Gesänge sind mir deine Gesetze." Die Fluthen seien erst zurückgetreten, als er auf den Rath Achitophels einen mit dem göttlichen Namen beschriebenen Scherben in dieselben geworfen habe. Hier sind augenscheinlich zwei Anschauungen von dem Wesen und der Bedeutung der Religion einander gegenübergestellt. Die eine ist die rein geistige Gottesverehrung, welche die praktischen Vorschriften der Religion bildlich, als „Gesänge" auffaßt, sie lediglich vom Gesichtspunkte der Poesie betrachtet und sie auf diesem Wege verflüchtigt. Es wurde angenommen, daß die Religion bei dieser Behandlung in kritischen Augenblicken des Lebens nicht den

Rückhalt biete, den sie bieten soll und kann. Das Wellenspiel poetischer Auffassung gewährt angenehme Abwechslung, aber Halt und Sicherheit gewährt es nicht. Diesen Gedanken will der eine Theil der angeführten Sage, die der Talmud mittheilt, zum Ausdruck bringen. Die andere Auffassung der Religion ist diejenige, welche auf einen Scherben, d. h. auf das Kleinste, Geringfügigste, den göttlichen Namen schreibt. Bei dieser Auffassung behält man Gott näher bei der Hand, indem man jede Lebensäußerung auf ihn bezieht, und dass dieses Verhältnis Richtschnur, Stärkung, Trost, Beruhigung in hohem Grade zu gewähren geeignet ist, braucht nicht bewiesen zu werden. Die Geschichte der Juden ist dafür ein ununterbrochener Beweis, denn wenn man nach den Ursachen forscht, auf welche die Erscheinung zurückzuführen ist, dass die Juden unter den schwierigsten Verhältnissen Stand gehalten und eine körperliche und geistige Verfassung sich bewahrt haben, die sie befähigte, bei Anbruch der neueren Zeit sofort an allen Kulturbestrebungen Theil zu nehmen, so wird man eine, vielleicht die wesentlichste dieser Ursachen in ihrer der Religion in jeder Richtung unterstellten Lebenshaltung erkennen. Dabei ist in Betracht zu ziehen, dass zahlreichen Vorschriften in diätetischer und hygienischer Hinsicht, sowie in Betreff der Erziehung zur Mäßigkeit und Einschränkung des sinnlichen Lebensgenusses unleugbar eine große Bedeutung zukommt. Ueberhaupt ist es, wie bereits bemerkt wurde, vornehmlich der erziehliche Einfluss dieser Vorschriften, welcher ihre Stellung innerhalb des Judenthums bestimmt. Ein Lehrsatz der rabbinischen Tradition lautet, dass die das Leben regelnden Gebote nur in der Absicht verlautbart wurden, die Menschen zu läutern, ihre Leidenschaften zu mäßigen, ihre Gesinnungen zu reinigen. Die Befolgung dieser Vorschriften ist also gewissermaßen eine Propädeutik für das letzte Ziel der Religion, für den Standpunkt der Erkenntnis. Denn dass auf die Erkenntnis Gottes der Hauptnachdruck gelegt wird, dass die religiöse Bethätigung nicht in der zusammenhanglosen Uebung zahlreicher Einzelheiten sich verlieren, vielmehr in der Zusammenfassung derselben zur Einheit der Erkenntnis Gottes ihren Höhepunkt erreichen soll, ist ebenso gewiss, wie es gewiss ist, dass dieser Standpunkt ohne jene Anleitung nicht

allgemein erreicht und noch weniger allgemein behauptet werden kann.

Als ein wichtiger Faktor ist aber hierbei der religiöse Begriff der „Freude an der frommen Handlung (Simcha-schel-Mizwa)“ zu veranschlagen. Ein Verständnis des Judenthums ist ohne Verständnis dieses Begriffes unmöglich. Unter dem Mangel desselben leiden jene Darstellungen, welche das jüdische Leben als ein selbstquälerisches, martervolles schildern, weil sie von der Voraussetzung ausgehen, als ob die Befolgung der das Leben regelnden Vorschriften eine stete Beunruhigung herbeiführe. Wäre dies der Fall, wie hätte alsdann die Idee der „Freude an der frommen Handlung“ entstehen und zu solcher Bedeutung gelangen können, wie es thatsächlich geschehen ist? Es zieht sich zu allen Zeiten eine unverkennbare, stille Heiterkeit durch das Innenleben der Juden, die gerade von der Religion ausgieng, und die selbst durch die unerträglichsten äußeren Drangsale nicht getrübt werden konnte. Fröhlich sein ist für zahlreiche Anlässe ein ausdrückliches religiöses Gebot, das schon von der Bibel vorgeschrieben ist, wie Trauern in diesen Fällen ein religiöses Verbot. Der Sabbath wird nicht als Beschwerde empfunden wegen dessen, was er untersagt, sondern, wie ihn schon der zweite Jesaja nennt, als ein „Vergnügen“ wegen dessen, was er gewährt. Die „Prinzessin Sabbath“ ist keine dichterische Fiktion, sondern Wirklichkeit, nur darf man sie nicht in dem umfangreichen talmudischen Folianten dieses Namens aufsuchen, wohl aber kann man ihr in der unscheinbarsten Behausung begegnen. Die Freude aber, welche die frommen Vorbereitungen, Verrichtungen und Uebungen bereiten, läßt Grübeleien, Gewissensbedenken und Schwermüthigkeiten nicht aufkommen, wie solche gerade dort leicht entstehen, wo sich das religiöse Bedürfnis nicht in regelmäßigen frommen Bräuchen und Enthaltsamkeiten entladen kann. Es sucht sich dann gleich unregulierten Flußläufen seine eigenen Wege und verliert die Fühlung mit dem Leben; Schwärmerei und Mystik gewinnen die Oberhand, und unter ihrem Schleier erscheint dem getrübten Auge das irdische Dasein als ein Jammerthal, aus welchem nur die Weltflucht erretten kann, überall starren dem geängsteten Menschen die Sünde und ihr Anwalt,

der Teufel, entgegen, selbst über den Zauber des Ehelebens erstrecken sie ihre dunklen Schatten, und in dem steten Kampfe mit ihnen nimmt der Mensch zu selbstquälerischen Uebungen seine Zuflucht, welche das Fleisch abtödten und jedes Verlangen nach Genuss in ihm ersticken sollen. Ein von solchen Anschauungen beherrschtes Dasein dürfte allerdings als ein martervolles zu bezeichnen sein. Das Judenthum hat ihnen durch die frommen Bräuche, in denen das religiöse Bedürfnis seine Befriedigung finden kann, einen Riegel vorgeschoben. Sie verdienen also nicht „Wunderlichkeiten“ genannt zu werden, zumal wenn man hinzunimmt, dass sie das Judenthum auch vor Unbegreiflichkeiten geschützt haben, die vielleicht mit grösserem Rechte „Wunderlichkeiten“ zu nennen wären. Mag man sich auch das Leben im Judenthum durch Entbehrungen belastet denken, so legt es doch der Vernunft keinerlei Zwang auf. Richtig hat dieses Verhältnis Jean Paul erfasst und seine Meinung in einem Briefe an seinen jüdischen Freund Emanuel Osmund vom philosophischen Standpunkte aus folgendermaßen ausgedrückt: „Wenn einmal die moralische Ergebenheit gegen den Schöpfer durch ein körperliches Zeichen ausbrechen soll: so ist die Wahl des Zeichens, da jedes Körperliche gleich unendlich weit vom Geistigen absteht, gleichgültig, und zwischen Taufwasser und Beschneidung, und zwischen dem Fasten am christlichen und dem Schmausen am jüdischen Schabbas ist als körperliche Handlung kein Unterschied, außer dass die letztere Ceremonie ein wenig angenehmer ist. Ihre Religion überholt darin unsere, dass sie keine einzige theoretische Unbegreiflichkeit und Kontradiktion wie unsere fordert. Ein Philosoph kann leichter ein Talmudist als ein Orthodox sein.“ In der That wird man bei einiger Litteraturkenntnis selbst in den Zeiten des Mittelalters und bei solchen Männern, die gewiss die Ceremonialvorschriften des Judenthums pünktlich beobachtet haben, Ansichten begegnen, die an Aufklärung nichts zu wünschen übrig lassen. Ein Autor jener Zeit sagt: „Die aufrichtige Buße braucht keine Fürbitte der Heiligen, nach der göttlichen Versicherung, dass der in Wahrheit zu ihm Zurückkehrende angenommen wird; der erheuchelten nützen weder Todte und Heilige, noch Menschen und Engel.“ Lipman Mühlhau-

sen (14. Jh.) schreibt: „Wer sich an die Heiligen wendet, glaubt entweder, sie müssten Gott erst von dem Geschehenen in Kenntnis setzen, oder sie seien leichter zu überreden. Beides ist ein Irrthum. Jede Mittlerschaft zwischen dem Menschen und dem Schöpfer haben unsere Weisen abgewiesen; sich an Fürsprecher wenden führt zu Teufelthum und Götzendienst." Wollten wir uns tiefer in Vergleichungen und Abwägungen einlassen, so würde es sich am Ende herausstellen, dass es leichter ist, mit dem Judenthum diesen oder jenen Genuss sich zu versagen, als mit anderen Religionen Dieses oder Jenes zu glauben. Aber es ist nicht dieses Ortes, solche Vergleiche anzustellen. Nur das Eine sei in diesem Zusammenhange bemerkt, dass einer der selbständigsten Philosophen des Mittelalters und einer der hervorragendsten der neueren Zeit aus dem Schoße des Judenthums hervorgegangen ist. Was wohl dafür spricht, dass in ihm das Hauptgewicht auf die Erkenntnis gelegt wurde.

Und die zahlreichen jüdischen Denker, Aerzte, Astronomen, Mathematiker des Mittelalters waren Talmudisten, oder doch vom Talmud herangebildet. Fast alle aber sprechen vom Talmud mit Verehrung. Dies wäre nicht der Fall gewesen, wenn er ihnen als ein Werk voll leerer Tüfteleien und Kleinigkeitskrämereien erschienen wäre, wofür er häufig — sagen wir, aus Unkenntnis ausgegeben wird. Die „Freude an der frommen Handlung" bildet auch hier den alleinigen Schlüssel zum Verständnis. Wie man sich freute, die religiöse Vorschrift auszuüben, so hatte man auch seine Freude daran, über dieselbe zu diskutieren, alte Traditionen wurden in Betreff ihrer mitgetheilt und neue Bemerkungen wurden an diese Mittheilungen geknüpft, die kasuistische Methode, an die man von der Jurisprudenz her gewöhnt war, fand auch hier Anwendung, und so hat sich um manche biblische Vorschrift ein aus tausend fein gesponnenen Fäden bestehendes „Gewebe" (Masechta, textus) gebildet. Ein solches ist z. B. der umfangreiche Traktat Sabbath, von dem wir oben gesprochen haben. Wenn man ihn sieht, so schüttelt man wohl den Kopf dazu, dass aus dem einfachen biblischen Gebot, den Sabbath zu feiern, ein geschlagener Folioband entstanden ist, man vergisst aber, dass die Gesetze und Verordnungen über

die Sonntagsruhe vielleicht einen noch größeren Raum einnehmen, aber weniger interessant sind. Wir können den Vergleich weiter spinnen, was dem Verständnis des Gegenstandes, der uns hier beschäftigt, nur förderlich sein wird, wobei wir uns aber auf österreichische Verhältnisse beschränken. Der Gemischtwaarenverschleißer muss am Sonntag seinen Laden schließen, die Cigarrentrafik dagegen muss geöffnet bleiben. Wie ist es nun, wenn, wie es auf dem Lande häufig der Fall ist, beide Geschäfte sich in einem und demselben Laden befinden? Dieser Kollisionsfall wurde in den öffentlichen Blättern besprochen, er ist auch wahrscheinlich durch eine Verordnung erledigt worden. Dergleichen Fragen mussten natürlich auch in Betreff der Sabbathfeier auftauchen. Solche und ähnliche Verhandlungen bilden den Inhalt des vorgenannten Traktates, dessen Umfang nach dieser Auseinandersetzung nicht mehr befremdlich erscheinen wird. Ebenso und aus denselben Ursachen ist der Umfang anderer, von anderen religiösen Bestimmungen handelnder talmudischen Traktate und der an dieselbe anknüpfenden halachischen Litteratur zu erklären. Hier aber ist noch der wichtige Umstand in Betracht zu ziehen, dass es sich um die Thora, um Gottes Wort handelte. Die „Freude an der frommen Handlung" konnte sich da oft nicht genug thun, man vertiefte sich in die religiöse Vorschrift um ihrer selbst willen, denn ein Satz der Tradition lautet: „Forsche nur, du wirst schon wegen der Forschung Lohn empfangen." Indem man aber so die Worte der Thora in ihren tiefsten Tiefen ergründete, wurden auch die kostbaren Sittlichkeitslehren gehoben, die gleich Perlenschnüren das „Gewebe" der talmudischen Diskussionen durchziehen. Was aber den verheißenen Lohn betrifft, von dem in dem soeben erwähnten Satze die Rede ist, so ist der letztere nur paränetisch zu verstehen, als allgemeine Aufmunterung, und er liefert einen Beweis dafür, wie sehr man sich hüten muss, jede Aeußerung wie einen Quaderstein zu betrachten, den man in ein System einbauen kann. Der Begriff der „Freude an der frommen Handlung" schließt durch sich selbst aus, dass man sie um des Lohnes willen vollführt, sei es des diesseitigen oder jenseitigen, wie denn ein Satz in den „Sprüchen der Väter" lautet: „Der Lohn der frommen Handlung ist die fromme Handlung", d. h. er liegt in ihr selbst.

Es wird jetzt nun zwar auch außerhalb des Judenthums anerkannt, daß die Sittlichkeitsvorschriften der talmudischen und agadischen Litteratur bereits von den ältesten jüdischen Schriftgelehrten bei ihrer Auslegung der Bibel vorgetragen und zur Lebensrichtschnur vorgezeichnet wurden, und daß in ihnen ein Grundstock der Religion und Ethik gegeben ist, in dem sich alles vorfindet, worauf auch spätere religiöse und ethische Systeme den Schwerpunkt gelegt haben. Es wird aber hinzugefügt, und damit glaubt man die Blöße des Judenthums zu treffen, daß sich neben diesen Sittlichkeitslehren auch vieles Andere finde. Das ist richtig, aber richtig ist auch: es findet sich daneben vieles Andere nicht. Und wenn mit Jenem die Ritualien gemeint sind, so sind unter Diesem die Unbegreiflichkeiten zu verstehen. Nicht aber bloß, daß jene vorhanden sind, sondern auch, daß diese nicht vorhanden sind, ist für das Judenthum charakteristisch. Wer in einem Glashause sitzt, soll nicht nach Anderen mit Steinen werfen. Das Judenthum ist zwar die Steinwürfe gewöhnt — es tröstet sich mit der Lehre des Talmud: „Die gedemüthigt werden und nicht wieder demüthigen, die nichts erwidern, wenn man sie beschimpft, von denen gilt das Wort der Schrift: „Seine (Gottes) Freunde sind wie der Aufgang der Sonne in ihrer Herrlichkeit" —, aber es berührt recht mittelalterlich, wenn auch Adolf Harnack in seinem „Wesen des Christenthums" in die herkömmliche, billige Manier verfällt, zur Erhöhung des letzteren das Judenthum herabzudrücken, was überdies für ihn um so unnöthiger war, als er behauptet, die Predigt Jesu führe „in eine Höhe, von welcher ihr Zusammenhang mit dem Judenthum nur noch als ein lockerer erscheint". Wir enthalten uns jeder Meinungsäußerung über diese Behauptung, da man, um sie auf ihre Richtigkeit zu prüfen, die eingehendste, durch selbständiges Studium gewonnene Kenntnis der ausgebreiteten talmudischen und agadischen Litteratur besitzen muß, auf die wir keinen Anspruch erheben. Aber soviel Kenntnis besitzen wir davon, um Ausdrücke wie die „Versteinerung der Moral im Ritual" und andere ähnliche mit Fug und Recht als Entstellung des in jener Litteratur veranschaulichten jüdischen Lebens bezeichnen zu dürfen. Wir haben oben darauf hingewiesen, und die ganze Geschichte der Juden bestätigt es, daß die

Moral nicht die schwache Seite der Juden ist. Sie können es, was die Heiligkeit der Ehe und des Familienlebens, was die Elternverehrung und die Kinderzucht, die Hülfsbereitschaft und Wohlthätigkeit betrifft, mit den Bekennern aller anderen Religionen kühn aufnehmen, hinsichtlich der Ermahnung zur Waisenpflege und zur Schonung der Thiere findet das Alte Testament und der Talmud warme Worte, die man im Evangelium vergeblich sucht. Völlerei und Trunksucht sind bei den Juden selten anzutreffen, sprüchwörtlich dagegen ist ihre Mäßigkeit als eine direkte Folge der rituellen Lebenshaltung. Darüber kann man sich leicht aus der jüdischen Litteratur belehren. Ja dazu bedarf es nicht einmal der Litteraturkenntnis: diejenigen Berliner Juden, denen das Ritual heilig ist, werden schwerlich den Eindruck machen, als ob ihre Moral darin versteinert sei; Herr Harnack braucht sich also nicht erst mit dem beschwerlichen Talmudstudium zu bemühen, sondern er darf sich nur unter den Juden in Berlin umsehen, um sich zu überzeugen, daß seine Ansicht von der „Versteinerung der Moral im Ritual" den thatsächlichen Verhältnissen nicht entspricht, und er wird alsdann wohl auch von dem etwas spöttischen Urtheil zurückkommen, daß nachträglich Rabbiner und Theologen das vom „Sand und Schutt" des Rituals verunreinigte Wasser „destillieren" — eine Bemerkung, die man leicht mit der Gegenbemerkung parieren kann, daß er selbst dieses Geschäft am Evangelium vornimmt. Dem sei jedoch, wie ihm wolle, wir unsererseits haben es mit keiner Destillation, sondern nur mit der sachlichen Beschreibung zu thun, und wenn wir bei dieser Beschreibung ein Bild von dem praktischen, also auch dem rituellen Judenthum gegeben haben, wie es wahrheitsgemäß ausgesehen hat und aussieht, daß nämlich die Uebung der rituellen Vorschriften herkömmlich nicht als eine Last, sondern als eine Lust von denen, die ihr obliegen, betrachtet wird: so dürfen wir, soll unsere Beschreibung nicht mangelhaft sein, die Aeußerung eines sehr hervorragenden talmudischen Lehrers des 3. Jahrhunderts, des R. Simlai, nicht übergehen, womit er sich über den Gesammtkomplex der pentateuchischen Gebote ausspricht. Vorher aber sei bemerkt, daß der genannte Rabbi die Anzahl dieser Gebote auf 613 beziffert. Darin sind einbegriffen diejenigen, die sich auf den

Opferkultus, auf die Priester, auf den König beziehen, die also nur für einen kleinen Kreis praktische Bedeutung hatten, und jetzt eine solche überhaupt nicht mehr haben, ferner sämmtliche Civil-, Straf- und Polizei-Gesetze, die auch nur im jüdischen Staatswesen Geltung besaßen, endlich die ethischen und die auf die Gottesverehrung, den Sabbath, die Feiertage, die Nahrung und Aehnliches bezüglichen spezifisch rituellen Gebote, deren Geltung nicht an eine bestimmte Zeit, noch an einen bestimmten Ort gebunden ist. Die im ersten Augenblick verblüffend große Zahl von Geboten erscheint mithin sofort verblüffend klein, wenn man, wie es billig ist, die Anzahl der Paragraphe der in einem beliebigen Staate geltenden Gesetzsammlungen und auf die Religion bezüglichen Bestimmungen, uneingerechnet die ethischen Vorschriften, um die der moderne Staat sich nicht kümmert, dagegen hält. Nach dieser Vorausschickung führen wir nunmehr die Worte R. Simlais nach ihrem wesentlichen Inhalte an: „Sechshundert und dreizehn Gebote wurden dem Mose aufgetragen. Da kam David und reduzierte sie auf elf. Dann trat Jesaja auf und reduzierte sie auf sechs. Micha wiederum reduzierte sie auf drei. Wiederum Jesaja reduzierte sie auf zwei, endlich Habakuk nur auf das eine: „Der Gerechte lebt in seinem Glauben". Wir haben es vorgezogen, um den Zusammenhang nicht zu unterbrechen, die Gebote, auf welche nach der Meinung Simlais die biblischen Autoren vor Habakuk den mosaischen Komplex restringierten, nicht unter den betreffenden Autoren anzuführen, tragen sie aber hier nach. Es sind nach dem Wortlaute bei Grätz, Geschichte der Juden, IV, 3. Aufl., S. 244, insgesammt folgende: Gradheit, Gerechtigkeit, Wahrheit, Scheu vor Verleumdung, Bosheit und Beleidigung des Nächsten, Verachtung des Schlechten, Verehrung des Würdigen, Heilighaltung der Eide, uneigennütziges Ausleihen ohne Zins und Enthaltung von Bestechung. Wandeln in Gerechtigkeit, Sprechen in Gradheit, Verachtung des Eigennutzes, die Hand von Bestechung, das Ohr von böser Einflüsterung, das Auge von bösen Gelüsten frei halten. Recht üben, Wohlthätigkeit lieben und in Züchtigkeit leben. Recht hüten und Milde üben. Hierzu kommt dann noch das alles Uebrige umfassende Wort Habakuks: „Der Gerechte lebt in seinem Glauben". Wie man

sieht, befindet sich unter den angeführten Geboten, von welchen nach der Meinung Simlais je eine bestimmte Anzahl in den Augen der verschiedenen biblischen Autoren die Summe aller Religion ausmachte, nicht ein, sage nicht ein rituelles Gebot und gar keine, aber nicht die geringste Unbegreiflichkeit! Ja selbst der Glaube in dem Satze aus Habakuk wird nicht näher definiert, der Gerechte wird nicht auf ein Symbolum eingeschworen, außerdem entspricht der gebrauchte hebräische Ausdruck nicht einmal unserem „Glauben“, sondern mehr der inneren Festigkeit und Zuverlässigkeit, der Treue und Redlichkeit, von denen allerdings angenommen wird, daß sie in dem religiösen Bewußtsein ihr Fundament haben. Dies ist also wirklich eine „Destillation“, und zwar eine, die sich sehen lassen kann! Von wem stammt sie? Von einem jüdischen Schriftgelehrten, der vor sechzehnhundert Jahren gelebt hat. Und wo ist sie aufbewahrt? Im Talmud. Er hat nichts Ketzerisches in ihr gefunden. Ließe sie sich in der ganzen Menschheit praktisch durchführen, dann könnten alle Gesetzsammlungen in den Papierkorb geworfen werden, die Kriege würden aufhören, das Band des Friedens würde alle Menschen umschlingen, und es würde nur Eine Religion geben, und das wäre in Wahrheit **die** Religion: „Der Gerechte lebt seines Glaubens!“ Aber freilich ist diese „Destillation“ nur eine schöne Theorie — immerhin darf man angesichts derselben jedem unbefangenen Beurtheiler die Entscheidung darüber anheimgeben, ob **Harnack** Recht hat, wenn er (das.) von der Stellung der alten Rabbinen zu dem Wesentlichen der Religion sagt: „Es war bei ihnen beschwert, getrübt, verzerrt, unwirksam gemacht und um seinen Ernst gebracht durch tausend Dinge, die sie auch für Religion hielten und so wichtig nahmen, wie die Barmherzigkeit und das Gericht.“ Dieses Urtheil ist — es thut uns leid, das sagen zu müssen — von der obersten Oberfläche abgeschöpft. Die Wahrheit ist, daß das gesammte Judenthum in Eine Spitze ausläuft — das ist die Vorschrift des „Kiddusch ha Schêm“, der Heiligung des göttlichen Namens, und mit Rücksicht auf die Bedeutung dieser Vorschrift dürften wir eigentlich unsere soeben ausgesprochene Bemerkung, daß die von Simlai behauptete Reduktion aller Gebote auf Ein Gebot nur eine schöne Theorie

geblieben ist, revozieren. Denn thatsächlich besteht eine solche Reduktion in dem kulminierenden, Alles überragenden Gebote der Heiligung des göttlichen Namens, welche der Mensch durch Heiligung, ja Vergöttlichung seines ganzen Lebensinhaltes verwirklichen soll, die aber nur durch das gleiche Streben der gesammten Menschheit verwirklicht werden kann. Besieht man von diesem Kulminationspunkt aus das Judenthum, wie man Städte von Bergen oder Thürmen, nicht aus Winkelgäßchen, betrachtet, wenngleich auch diese dazu gehören, dann wird man es richtig würdigen, aber auch begreifen, weshalb es die Regel aufgestellt hat, auf das Kleinste den göttlichen Namen zu schreiben. Vom „Kiddusch ha-Schem" aber sagen wir mit Lazarus (Die Ethik des Judenthums, S. 197): „Man kann es schlankweg als den kühnsten, erhabensten, beseligendsten und gnadenreichsten Gedanken bezeichnen, daß Gott der Allheilige durch den Menschen geheiligt werden soll. Das „Ich will geheiligt werden" (Levit. 22, 32 und Ezech. 20, 41 und sonst) ist der höchste Begriff und das edelste Wort, das von menschlicher Zunge geredet worden ist."

Unsere Absicht war es, in diesem Kapitel zu zeigen, was die an den Anfang desselben gestellte Formel „Lernen und Lehren, Bewahren und Thun", worin sich der Inhalt des jüdischen Lebens zusammenfassen läßt, nach ihrem geschichtlichen Ursprunge und in ihrere geschichtlichen Entfaltung bedeutet. Und nun kommen wir noch einmal auf das am Ende des vorhergehenden Kapitels von der Lebenskunst Gesagte zurück, zu welcher das Judenthum seine Bekenner heranbildete, und auf die Elemente, aus denen sie besteht. Es hat ja allerdings seine Schwierigkeit für den Nichtjuden, das Judenthum zu verstehen, d. h. in den zerstreuten und zerstreuenden Einzelheiten den höchst einfachen inneren Kern herauszufinden, der das Ganze zusammenhält, aus dem sich das Ganze entwickelt hat und erklärt. Aber wo in der Welt giebt es eine Erscheinung, welche nicht dieselbe Schwierigkeit des Verständnisses darbietet, bei welcher man nicht, um es zu erlangen, zu ihrem Kern vordringen müßte. Welche andere Religion zumal könnte sich hinsichtlich der Einfachheit und Klarheit ihres Grundrisses mit dem Judenthum messen? Wenn die alten Römer das Judenthum für eine Aber-

religion hielten und von der „superstitio judaica“ sprachen, so wird darüber kein Vernünftiger mit ihnen rechten. Sie waren Heiden, und die Kluft, die zwischen ihren und den jüdischen Anschauungen gähnte, war so tief, dass ihnen die letzteren nicht verständlich werden konnten. Es wirft aber kein vortheilhaftes Licht auf das Mittelalter, welches das Heidenthum überwunden und der hebräischen Bibel so viel zu verdanken hatte, wenn es gleichwohl das Judenthum ebenso beurtheilte, wie die alten Römer es beurtheilt hatten, gewiss aber auch die herrschende Religion des Mittelalters beurtheilt haben würden. Die Methode, das Judenthum nach Einzelheiten und Aeußerlichkeiten zu beurtheilen, hat sich jedoch wenig geändert und reicht immer noch hin, es gründlich zu verkennen. Wessen Blick scharf, unbefangen und wohlwollend genug ist, in die Tiefe zu dringen, dem bietet das geschichtliche Judenthum dasselbe Schauspiel dar, welches die Geschichte der thierischen und pflanzlichen Organismen gewährt, die im Kampfe ums Dasein die zu ihrer Selbsterhaltung nothwendigen Eigenschaften aus sich entwickelt haben. Für das Judenthum, das einen unvergleichlichen Kampf zu bestehen hatte, trat an die Stelle der von jenen Organismen unbewusst ausgebildeten Schutzwehr die bewusst geschaffene „Umzäunung“. Man ist darin vielleicht zu weit gegangen. Um darüber Sicheres zu sagen, müsste man wissen, was ohne sie aus dem Judenthum geworden wäre. Vielleicht wäre es in diesem Falle ein Petrefakt gleich den vorweltlichen, im Kampf ums Dasein unterlegenen Organismen, die wir nur in diesem Zustande kennen. Aber als lebendiger Organismus, welcher das Judenthum ist, darf dasselbe das Verdienst für sich in Anspruch nehmen, den reinen Monotheismus und sittlichen Ideengehalt der Religion Israëls ohne Beimischung von Unbegreiflichkeiten wirksam und fruchtbar als seinen innersten Kern bewahrt zu haben durch die Lebenskunst, zu deren Ausbildung es selbst seine Bekenner angehalten und welche wir in diesem Kapitel darzustellen versucht haben.

VI.

Die Hoffnung für die Zukunft.

„Es werden Tage kommen" — mit diesen Worten verweisen die israelitischen Propheten das Volk auf die Zukunft. Jeremia allein bedient sich ihrer fünfzehn Mal. Ein anderer Ausdruck von gleicher Bedeutung, der im Pentateuch und bei den Propheten im Ganzen zwölf Mal sich findet, ist „das Ende der Tage". Schon dieser Sprachgebrauch beweist, dass die führenden Geister des Volkes Israel ihre Blicke in die Zukunft richteten. Ob sie dabei die nächste, die fernere oder fernste im Auge hatten, ist gleichgültig. Es genügt, dass sie nicht vom Tage und für den Tag lebten und wirkten, dass sie von der Gegenwart niemals ausgefüllt waren, und das ist auch natürlich. Wer grundstürzend und richtunggebend in die Zeit eingreift, wird selbst von ihrer Strömung immer weiter fort-, immer höher emporgetragen, und wenn er auch sein Dasein der Zeit zum Opfer bringen muss, so lebt doch der Drang in die Ferne und nach der Höhe in seiner Schöpfung fort. Es ist gewiss nicht ohne tiefere Absicht, dass die Bibel Aron und Mose auf Bergeshöhen ihren Geist aushauchen lässt. Der Vorgang versinnbildlicht das Streben nach aufwärts, welches mit dem Streben nach vorwärts gleichbedeutend ist, das ihrer Schöpfung innewohnt. Dies ist das treibende, impulsive, fernwirkende Moment in der Religion Israels, das ihr angeboren, und dessen Ausdruck der Prophetismus ist.

Wo man den Pentateuch aufschlägt, in allen bedeutsamen Redestücken desselben, mögen sie aus welcher Zeit immer stammen, eröffnet sich ein Ausblick in entlegene Fernen, und ein unendlicher Horizont dehnt sich vor den Augen des Lesers. Er hat nie die Empfindung, dass er die Schilderung von Vergangenem, Abgeschlossenem vor sich habe, vielmehr überkommt ihn das Ge-

fühl, als ob er von den Wogen der Rede in eine ferne Zukunft fortgetragen werde. Diesen Eindruck machen Stellen wie der Segen Jakobs, die großen Strafreden im dritten und fünften Buche, die Reden Bileams, der Schwanengesang Moses und dessen Abschiedssegen. Denselben Eindruck bringen die meisten prophetischen Reden hervor. Es offenbart sich hierin einer der wesentlichsten Züge der Religion Israels. Man könnte sagen, wenn der Ausdruck nicht abgegriffen wäre, die Religion Israels ist immer nur Zukunftsreligion gewesen.

Aus dieser Anlage allein schon ließe sich der Begriff des „Messias" und die Thatsache erklären, daß er einer der Grundbegriffe der israelitischen Religion geworden ist. Es kam aber im Verlaufe der Geschichte des Volkes Israel der politische und materielle Niedergang und endlich der völlige Untergang hinzu, wodurch dieser Begriff immer mehr substanziiert wurde. So hat sich im Judenthum die Hoffnung auf das einstige Erscheinen eines persönlichen Messias aus dem Hause David herausgebildet, die natürlich, je schwerer die Zeiten und je größer die Leiden wurden, immer mehr in den Vordergrund trat, aber auch dadurch, daß ihre Erfüllung Gegenstand astrologischer und anderer Berechnungen wurde, immer mehr von ihrem idealen Charakter einbüßte. Schon der Talmud sagt deshalb: „Der Geist möge denjenigen ausgeblasen werden, die das Ende berechnen." Dieser energische Protest gegen eine allzu engherzige und materialistische Auffassung einer der erhabensten Ideen des Judenthums, dem sich die Besten aller Zeiten anschlossen, blieb nicht ohne Wirkung. Diese Idee war aber auch in sich selbst stark und mächtig genug, sich von den zeitlichen Einflüssen immer wieder loszulösen und als Zukunftshoffnung des Judenthums sich zu behaupten.

Wie stellt sich nun diese dar?

Einerseits als eine Wiedererstehung Israels und seines einstigen jerusalemischen Heiligthums, andererseits als die Verwirklichung eines die ganze Menschheit einigenden und beseligenden Weltfriedens. Am prägnantesten sind diese Zukunftsgedanken ausgesprochen in den identischen Stellen bei den zeitgenössischen Propheten Jesaja und Micha, welche dieselben vielleicht einem dritten, älteren Propheten entlehnt haben. Aber schon die That-

sache, daß diese Kundgebungen bei den beiden genannten Propheten, und zwar gleichlautend, vorkommen, bezeugt ihre historische Wichtigkeit, ihre programmatische Bedeutung. „Und geschehen wird es in späten Zeiten (eig. am Ende der Tage), da wird aufgerichtet sein der Berg des Hauses des Ewigen über den Bergen, und er überragt die Hügel, und es strömen zu ihm all die Völker. Und viele Nationen werden ziehen und sprechen: Wohlan, lasset uns hinaufgehen zum Berge des Ewigen, zum Hause des Gottes Jakobs, daß er uns lehre von seinen Wegen, und wir wandeln auf seinen Pfaden, wenn von Zion wird die Lehre ausgehen, und das Wort des Ewigen von Jerusalem. Und er wird richten zwischen den Völkern, und entscheiden vielen Nationen, und sie werden stumpf machen ihre Schwerter zu Sicheln, und ihre Lanzen zu Rebenmessern. Nicht wird erheben Volk gegen Volk das Schwert, und nicht lernen sie fürder den Krieg."

Ohne Zweifel verfolgten diese Worte zunächst eine aktuelle Absicht, denn Aktualität ist die Grundvoraussetzung des Prophetismus und seiner Wirksamkeit, und zu jener Zeit, in welcher das Reich Juda der assyrischen Weltmacht botmäßig war, und jeden Augenblick von ihr gleich dem Reiche Israel verschlungen werden konnte, waren die angeführten Worte gewiß geeignet, als Worte zur Zeit dem Könige und dem Volke Muth und Trost einzuflößen. Aber das ist eben, wie wir früher bemerkt haben, das Charakteristische der prophetischen Rede, daß sie, wenngleich durch die Zeitereignisse veranlaßt, einen unendlichen Horizont eröffnet, daß der von ihr angeschlagene Ton in alle Zeiten fortklingt und daß es nur einer geeigneten Gelegenheit bedarf, ihn wieder laut anschwellen zu machen. Niemand wird behaupten wollen, daß die obige Schilderung eines Weltfriedens, die geweissagte Umwandlung der Kriegswaffen in harmlose Werkzeuge jemals bis zur gegenwärtigen Zeit verwirklicht worden ist. Sie ist es vielleicht in der Gegenwart am wenigsten. Aber andererseits haben die Friedensbestrebungen der Gegenwart den Worten Jesajas und Michas, in welchen jene Bestrebungen ihren ältesten, schwungvollsten und präcisesten Ausdruck finden, wieder ungeahnte Aktualität verschafft. Nun, eben diese Worte geben auch eine Vorstellung von dem messianischen Zeitalter, oder von dem Zukunfts-

ideal, das die Religion Israels aufgestellt und das Judenthum als heiliges Vermächtnis übernommen hat. Man kann es gewiss nicht als antiquiert bezeichnen.

Dass dieses Zukunftsideal von den genannten Propheten mit Jerusalem und dessen Heiligthum verknüpft wird, kann nur begreiflich erscheinen. Es würde unbegreiflich sein, wenn diese Verknüpfung unterblieben wäre. Damals bestanden aber noch Jerusalem und sein Heiligthum in voller Blüthe. Um wieviel mehr musste ihre Zerstörung ihren Werth erhöhen. Wir wissen ein Gut erst recht zu schätzen, wenn wir es verloren haben. Dies erklärt, dass jene Verknüpfung in der Folge noch befestigt wurde, und dass in der Vorstellung des Judenthums die Versammlung der Diaspora im Lande ihrer Väter, wie die Wiederaufrichtung des Heiligthums in Jerusalem den sichtbaren Ausdruck der Zukunftshoffnung des Judenthums, des jüdischen Messianismus bildet. Sehen wir uns aber die angeführten Stellen aus Jesaia und Micha genau an, dann kann es uns nicht entgehen, dass es in dem, was hier von dem „Hause des Ewigen" oder dem „Hause des Gottes Jakobs" gesagt ist, sich wesentlich um das Geistige handelt. Es ist die „Lehre", das „Wort Gottes", die dort ihren Sitz haben, deren Verkündigung und rechte Ausübung dereinst die Nationen anziehen und in ihnen den Wunsch erwecken werden, diese Belehrung in sich aufzunehmen, und auf den von ihr gewiesenen Pfaden zu wandeln. Wir haben aber aus der Mittheilung Simlais im vorigen Kapitel erfahren, worin nach der Meinung dieses talmudischen Lehrers der Prophet Micha die Summe der Religion zusammenfasst: „Er hat dir kund gethan, o Mensch, was gut ist; und was fordert der Ewige von dir, als: auf Recht halten, Liebe üben, demüthig wandeln vor deinem Gott." Wie aber dieser Prophet die Glückseligkeit der Zukunft aus diesen in der Religion Israels niedergelegten Grundwahrheiten, ihrer Anerkennung und Erhebung zur Lebensrichtschnur ableitet, so geschieht dasselbe in einer Rede Jesajas, in welcher zunächst der einstige Friedenszustand in bilderreicher Sprache geschildert wird. „Es wohnt der Wolf mit dem Lamme, und der Tiger lagert neben dem Böcklein, und Kalb und junger Leu und Mastthier zusammen, und ein kleiner Knabe leitet sie. Und Kuh

und Bär weiden, es lagern ihre Jungen zusammen, und der Leu, wie ein Rind, frisst Stroh. Und es spielt der Säugling an dem Loche der Natter, in die Höhle des Basilisken steckt seine Hand das entwöhnte Kind. Sie thun kein Leid und richten nicht Verderben an auf meinem ganzen heiligen Berge." Aber die Ursache und Erklärung dieses in so lebhaften Farben geschilderten einstigen Friedens wird am Schlusse der Verheißung angegeben. „Denn voll ist die Erde der Erkenntnis des Ewigen, wie Wasser die Meerestiefen bedecken." Also auch hier ist die Erkenntnis Gottes die Voraussetzung der Verwirklichung der von dem Propheten verheißenen Glückseligkeit. Gewiss besaß nun auch diese Schilderung ihre für den Augenblick berechnete politische Aktualität, insofern sie den mit der Regierung Hiskias verknüpften Hoffnungen Ausdruck gab, aber wer wollte leugnen, dass die hier eröffneten Ausblicke auf ein künftiges Gottesreich heute noch ebenso aktuell sind, mit gleicher Gewalt das Gemüth ergreifen, wie vor fünfundzwanzighundert Jahren, als sie verlautbart wurden. Dasselbe gilt von den schlichten, aber entschiedenen Worten, mit welchen Zacharja das Gottesreich verkündet: „Der Ewige wird König sein über die ganze Erde, an diesem Tage wird der Ewige einzig und sein Name einzig sein." Dieses Gottesreich, das noch kommen, diese Zukunftshoffnung, die sich noch erfüllen soll, sie finden ihren Ausdruck in der Bezeichnung des „messianischen Zeitalters", und diesem haben, wie der Talmud bemerkt, „alle Weissagungen der Propheten gegolten".

Diese Messiasidee der Religion Israels und nachmals des Judenthums konnte naturgemäß nur universalistisch sein, und die angeführten prophetischen Stellen beweisen es. Durch nichts wird der Vorwurf der Exklusivität, welchen man gegen diese beiden religiösen Schöpfungen erhebt, von denen die eine aus der anderen sich entwickelt hat, so bestimmt widerlegt, wie durch die Messias-Idee. Man bemüht sich vergebens, zu beweisen, dass man im Judenthum nur auf einen politischen Messias gehofft habe. Die Politik gehört überhaupt zu den Imponderabilien in der Geschichte des Volkes Israel. In dieser bedeutet die Religion Alles. Das macht ihren einzigartigen Charakter aus. Vor Allem erklärt sich dadurch die Erscheinung und Bedeutung des Prophetismus.

Nimmt man die Regierungszeit Davids aus, so giebt es keine in der Geschichte des Volkes Israel, von der man behaupten könnte, dass in ihr die politischen Potenzen eine Rolle gespielt hätten. Kaum hat sich das Reich konsolidiert, so zerfällt es auch wieder, und die getrennten Reiche werden anderen Mächten botmässig und gehen zu Grunde. Wo immer das Heil in der Staatsklugheit oder in der Waffenmacht gesucht wird, da erscheinen die Propheten auf dem Plan, und setzen diesen Bestrebungen die Berufung auf Gott entgegen. Man kann vielleicht hieraus die Lehre abziehen, dass ein Staat durch die Religion allein nicht bestehen kann, aber die Geschichte des Volkes Israel ist auch in Wahrheit nur eine religiöse Geschichte. Am wenigsten können die angeführten Weissagungen eines glückseligen Zustandes, wie man sich denselben nur in einem messianischen Zeitalter verwirklicht denkt, lediglich durch politische Rücksichten veranlasst worden sein, wenn sie auch nach dieser Richtung ihre Wirkung übten. Eine ewige Wahrheit ist an keine Zeit gebunden, wirkt jedoch zu allen Zeiten. Hier sehen wir nun, wie Jesaja und Micha von einer Zeit sprechen, in welcher der Berg des Hauses des Ewigen von allen Völkern aufgesucht wird, die den Drang empfinden, daselbst das Wort Gottes zu vernehmen, um in seinen Pfaden zu wandeln, und wie Gott als Schiedsrichter auf dem heiligen Berge thront, um die Streitigkeiten der Völker zu schlichten, die dadurch der Segnungen eines allgemeinen Friedens theilhaftig werden. In dieser Schilderung einen politischen Messias angedeutet zu finden, ist mehr, als ein Entdeckertalent sich zutrauen darf. Die Propheten werden nach Prophetenart von dem, was der Augenblick ihnen eingiebt, durch ihre eigene Begeisterung in unendliche Fernen fortgerissen. So ist es auch mit der Verkündigung des Gottesreiches bei Zacharja. An dem universalistischen Charakter der prophetischen Messias-Idee ist hiernach nicht zu zweifeln.

Das Merkwürdige aber ist, dass die Universalität dieser Idee gerade in der Diaspora immer mehr herausgearbeitet wurde, obwohl es erklärlich gewesen wäre, wenn die Zerstreuung und die Leidenszeit, welche damit für die Juden anbrach, eine engherzige Beschränkung dieser Idee herbeigeführt hätte. Dass es nicht geschah, beweist, dass der Menschheitsgedanke im Judenthum nicht

zu unterdrücken war. Andererseits darf man vielleicht behaupten, dass die Misshandlung, welche die Juden in der Menschheit erfuhren, gerade dazu beitrug, diesen Gedanken zu beleben, insofern man zum Troste für den Augenblick eine bessere Zukunft und natürlich auch eine bessere Menschheit sich vorspiegelte. Das Dante'sche Wort, dass es keinen grösseren Schmerz gebe, als im Unglück der Zeit des Glückes sich zu erinnern, hat keiner mehr als die Juden erfahren, aber der optimistische, heitere Zug derselben, den wir an einer anderen Stelle dieser Schrift aus der Religion selbst erklärt haben, hielt ihre Blicke nicht bei vergangenen glücklichen Zeiten fest, sondern lenkte sie auch auf eben solche künftige, die man sicher erhoffte. Allerdings werden im Talmud auch Meinungen ausgesprochen, welche die Messias-Idee nicht gerade von einem grossen Gesichtspunkt auffassen, z. B. die Meinung, dass diese Welt und die Zeit des Messias sich nur durch Aufhören des Druckes der irdischen Regierungen unterscheiden, oder dass der „Sohn Davids" erst dann erscheine, wenn man an der Erlösung verzweifle, oder wenn die Hochmüthigen in Israel aufhören, oder wenn das ganze Zeitalter entweder aus lauter Schuldigen oder aus lauter Unschuldigen bestehe u. dgl. m. Aber diese und andere Meinungen drücken Augenblicksstimmungen aus, oder dienen Augenblicksabsichten, wie solche in Predigten verfolgt werden. Dagegen besitzen wir eine autoritative und umfassende Darstellung des Inhaltes der Messiasidee in dem für das Neujahrsfest bestimmten Hauptgebete, welches einem der hervorragendsten talmudischen Lehrer aus dem 3. Jahrhundert zugeschrieben wird, und woraus wir bereits einen längeren Auszug im 2. Kapitel mitgetheilt haben, wo derselbe im Zusammenhange mit den weiteranzuführenden Stellen nachgelesen werden mag.

Hier aber müssen wir einen Augenblick verweilen.

Das Neujahrsfest, das bekanntlich am ersten des siebenten Monats (Tischri) begangen wird, ist mit diesem Namen in der heiligen Schrift nicht erwähnt, obwohl sie gelegentlich von dem „Anfang des Jahres" redet. Für das erwähnte Datum ist ein Festtag angesetzt, der „Gedächtnistag des Posaunenblasens" oder „Tag des Posaunenblasens" genannt wird. Die nähere Bedeutung des Tages wird nicht angegeben, doch scheint er, nach dem

Zusammenhange zu urtheilen, von Haus aus als Anfang der Vorbereitung für den am zehnten desselben Monats angesetzten Versöhnungstag bestimmt worden zu sein, welche Bedeutung er jetzt thatsächlich besitzt. Mit einer besonders feierlichen Begehung des Tages hat Esra seine Thätigkeit als „Wiederbegründer der Thora" eingeleitet, und der Tag wird in dem Berichte über diese Feier als ein heiliger Tag bezeichnet. Jedenfalls hat er die Benennung als Neujahrstag erst im Judenthum empfangen, und seine Bedeutung als Tag der Weltschöpfung, der Erinnerung, des Gerichts, der inneren Einkehr und Buße ist erst im Judenthum ausgebildet worden. Man wird aus diesen Angaben entnehmen, daß und weshalb dieser Tag nicht, wie es bei anderen Feiertagen der Fall ist, mit bestimmten Ereignissen der Geschichte des Volkes Israel im Zusammenhange steht. An die Stelle der historischen Beziehungen, die ihrer Natur nach den Charakter der Besonderheit an sich tragen, tritt das allgemein Menschliche, und die Thatsache, daß das Judenthum einen seiner größten Feiertage auf diese breite Basis gestellt hat, kann wohl als ein Beweis dafür gelten, daß es von dem universalistischen Standpunkt, welchen die oben angeführten messianischen Weissagungen Jesajas und Michas einnehmen, nicht abgewichen ist. Ja dieser Standpunkt ist durch die Feier des Weltschöpfungstages erst recht herausgearbeitet. Die Zeit der Erschaffung der Welt kennt nur den Menschen. Vom Menschen beginnen auch die mittelalterlichen Poesien, an welchen sich die Andächtigen am Neujahrsfeste erbauen. Auch der Charakter dieses Tages als göttlicher Gerichts- und Erinnerungstag bringt es mit sich, daß seine Bedeutung auf die ganze Menschheit ausgedehnt wird. Wie nun dieser Tag einerseits an den Uranfang zurückweist und das Walten des allmächtigen und gütigen Allvaters durch die Flucht der Zeiten mittelst der Erinnerung verfolgt, so lenkt er andererseits die Andacht in die Zukunft, und so wird auf natürliche Weise dem Messias-Gedanken, der Hoffnung Israels auf seine Wiederherstellung und die Wiedererrichtung des jerusalemischen Heiligthums Ausdruck gegeben. Aber diese Zukunftshoffnung empfängt eine allgemeine Bedeutung im Rahmen der die ganze Menschheit umfassenden Gebete, aus welchen wir nunmehr einige Stellen anführen:

„So lasse kommen, Ewiger, unser Gott, Ehrfurcht vor dir über alle deine Geschöpfe, und Bangen vor dir über alles, was du erschaffen, auf daß dich ehrfürchten alle Geschöpfe, und vor dir sich neigen alle Wesen, und sie alle werden e i n Bund, deinen Willen zu thun mit ganzem Herzen, wie wir erkennen, Ewiger, unser Gott, daß die Herrschaft ist bei dir, die Macht in deiner Hand, und die Kraft in deiner Rechten, und dein Name erhaben über alles, was du geschaffen."

Wir fragen: Kann es eine schönere, erhabenere und universalistischere Zukunftshoffnung geben, als sie hier in dem Wunsche ausgesprochen ist, daß alle Menschen e i n Bund werden mögen, dessen Kitt das gemeinsame Bestreben bildet, den Willen Gottes von ganzem Herzen zu erfüllen! Ohne diese Einigung aller Menschen in der Erfüllung des göttlichen Willens kann sich der Verfasser dieser Gebete die Wiedergeburt Israels nicht denken. Er giebt daher der Hoffnung auf dieselbe erst an zweiter Stelle Ausdruck, wie auch in dem nachstehenden Gebete die Reihenfolge der Gedanken von der allgemeinen Menschheit aus — und zu Israel im Besonderen — übergeht.

„Unser Gott und Gott unser Väter! O regiere über die ganze Welt in deiner Herrlichkeit, und erhebe dich über die ganze Erde in deinem Glanze, und strahle auf in der Pracht der Hoheit deiner Majestät über alle Bewohner deines Erdballes, und erkennen möge jegliches Geschöpf, daß du es geschaffen, und es erfahre jegliches Gebilde, daß du es gebildet, und es spreche alles, was Odem hat in seiner Nase: Der Ewige, der Gott Israels, ist König, und sein Reich waltet über Alles. Heilige uns durch deine Gebote, und laß unser Theil sein deine Lehre, sättige uns von deiner Güte, und erfreue uns durch deine Hülfe! Und läutere unsere Herzen, dir in Wahrheit zu dienen, denn du, o Gott, bist wahr, und dein Wort ist wahr und ewig bestehend. Gelobt seist du Ewiger, König über die ganze Erde, der heiligt Israel und den Tag der Erinnerung."

Es ist vielleicht nicht ganz überflüssig, darauf aufmerksam zu machen, was hier an einem der heiligsten Feiertage Israel für sich von der Zukunft erhofft und von Gott erbittet. Es ist nicht die Weltherrschaft, wie man noch vielfach glaubt, sondern die Präro-

gative lautet: „Läutere unser Herz, dir in Wahrheit zu dienen". So steht es nicht in den nicht existierenden Geheimschriften, sondern in den allgemein zugänglichen jüdischen Gebetbüchern, denen zumeist die Uebersetzung beigefügt ist. Dieselbe Bitte findet sich auch in der Liturgie für die Sabbath- und Feiertage, und in etwas anderer Form im täglichen Gebet, sie erhält aber am Neujahrstage erhöhte Bedeutung im Zusammenhange mit der die ganze Menschheit umfassenden Andacht, in welcher Gott als der Allwaltende gefeiert wird, der aller seiner Geschöpfe gedenkt und keines vergißt, wie dies in dem unmittelbar anschließenden Gebet ausgesprochen ist:

„Du gedenkst, was geschehen ist von Ewigkeit, und hast vor Augen die Geschöpfe alle seit Anbeginn; vor dir sind offenbar alle Geheimnisse, und die Fülle alles Verborgenen seit der Weltschöpfung. Kein Vergessen giebt es vor dem Throne deiner Herrlichkeit, und nichts entgeht deinen Blicken. Du bist eingedenk alles Geschehenen, und kein Geschöpf ist dir entrückt. Alles liegt offen und bekannt vor dir, Ewiger, unser Gott, der schauet und blicket bis ans Ende aller Zeiten. Denn du führst herbei die festgesetzte Zeit der Erinnerung, da bedacht wird jeglicher Geist und jegliche Seele, und du dich erinnerst der Fülle des Geschehenen und der Wesen Menge in unabsehbarer Zahl. Vom Uranfange an hast du solches kundgemacht und vormals geoffenbart. Dieser Tag ist der Beginn deiner Schöpfung, ein Gedächtnis des ersten Weltentages. „Ein festgesetzter Tag für Israel, ein Gerichtstag des Gottes Jakobs" (Ps. 81, 5). Und über die Länder wird an ihm der Spruch gefällt, wo das Schwert, und wo der Friede, wo der Hunger und wo die Fülle walten soll. Und die Geschöpfe werden an ihm bedacht, wer am Leben bleiben oder dem Tode verfallen soll. Wer wird an solchem Tage nicht gemustert! Die Erinnerung an jedes Geschöpf kommt vor dich, eines Jeglichen Thun und sein Verhängnis, was Einer mit seinen Schritten bezweckt, was für Anschläge und Pläne der Mensch in sich trägt, was ein Jeglicher, seinen Trieben folgend, ausführt. Heil dem Manne, der dich nicht vergißt, und dem Menschensohn, der an dir festhält, denn die dich suchen, werden nicht straucheln, und diejenigen werden nicht zu Schanden, die auf dich vertrauen. Das Gedächtnis aller

Geschöpfe gelangt vor dich, und du durchforschest das Thun Aller."

Wie man sieht, ist in diesem Gebete nur von dem Geschöpf Gottes, von dem Menschen und Menschensohne die Rede. Es wird also nicht auf der einen Seite von Israel gesprochen, und diesem gegenüber von den „Ungläubigen", wie in anderen Religionen die Juden genannt werden, denen man mit dieser Bezeichnung selbst im Gebete noch einen Hieb versetzt, sondern das Stück schließt in vielsagender Zusammenfassung dessen, wodurch man allein im Gerichte Gottes bestehen kann, mit den Worten: „Die dich suchen, werden nicht straucheln, und diejenigen werden nicht zu Schanden, die auf dich vertrauen". Das gilt für jeden Menschen, und damit ist in universalistischem Sinne der Weg bezeichnet, auf welchem die Menschen zu dem Einen Bunde sich vereinigen müssen, der den Willen Gottes zum Ausdruck bringen soll. Dieser hier entwickelte Gedanke ist aber von echter, altjüdischer Herkunft. Er findet sich in dem Psalmenworte ausgedrückt: „Nahe ist der Ewige allen, die ihn anrufen, allen, die ihn in Wahrheit anrufen." Desgleichen in dem Worte des zweiten Jesaja: „Suchet den Ewigen, da er sich finden läßt, rufet ihn an, da er nahe ist. Es verlasse der Frevler seinen Weg, und der Mann der Unthat seine Gedanken, und kehre zurück zum Ewigen, und er wird sich sein erbarmen, und zu unserem Gott, denn er ist reich im Vergeben." Im weiteren Verlaufe dieser Gedankenreihe sagt dann der Prophet: „Denn mein Haus wird ein Bethaus genannt werden für alle Völker." Auch hier ist unzweideutig der Weg bezeichnet, auf dem ein Jeder in die Nähe Gottes gelangen und seines Erbarmens theilhaftig werden kann: Ablassen vom Bösen, Reinigung der Gedanken und Bußfertigkeit. Da nun die Tage vom Neujahr bis zum Versöhnungstage vorzugsweise der Herzensprüfung und Bußfertigkeit gewidmet sind, so bezieht die Tradition die angeführten Worte Jesajas auf diese Zeit des Jahresanfangs als diejenige, in welcher Gott dem Menschen gleichsam näher rückt. Aber Gott ist der Vater aller Menschen, zu dem Jeder in dem Verhältnis eines Kindes steht, und zu dem Jeder, zu welcher Zeit immer, den Weg findet, wenn er ihn aufrichtig sucht. Das sind die Anschauungen, zu deren Bekundung

der Neujahrstag durch seinen universalistischen Charakter den natürlichsten Anlaß bietet, und die auch den Inhalt der Messiashoffnung des Judenthums ausmachen.

Aus diesen Anschauungen erhellt aber auch, wie sich das Judenthum zur Menschheit und zu den verschiedenen Formen, in welchen sich das Gottesbewußtsein innerhalb derselben äußert, stellt. Es ist im innersten Wesen des Judenthums begründet, daß es sich nicht für allein seligmachend hält. Für das Judenthum ist das Entscheidende und das die Menschen Einigende die Heiligung Gottes durch die Heiligung des Lebens. Wem immer diese gelingt, der ist wahrhaft fromm und des höchsten Lohnes werth. Das Judenthum anerkennt, wie bereits dargethan wurde, daß es auch außerhalb seiner solche Fromme giebt, und es gesteht ihnen die ewige Seligkeit zu. Einen höheren Preis hat es selbst für seine Bekenner nicht zu vergeben. Ein Himmelreich, in das nur Juden Einlaß finden, oder in welches der Eintritt nur auf ein jüdisches Symbolum gewährt wird, kennt das Judenthum nicht. Diesen Standpunkt nimmt auch einer der berühmtesten talmudischen Lehrer des 3. Jahrhunderts ein, wenn er erklärt: „Wer den Götzendienst abschwört, heißt Jude." Götzendienst ist aber im weiteren Sinne der Ausdruck für die Entheiligung des Lebens, für die sittliche Verwilderung, wie sie mit den götzendienerischen Kulten Hand in Hand giengen. In dieser Wildnis hat die Religion Israels zuerst einen Weg gebahnt. Das Judenthum hat seit Esra diesen Weg frei gehalten und dafür gesorgt, daß ihn die Wildnis nicht wieder überwucherte. Das Judenthum harrt auf diesem Wege aus. Welche Veranlassung hätte es, ihn zu verlassen! Auf seiner alten, schon in Aegypten entrollten Fahne glänzen Heilswahrheiten, die nie von größeren, beseligenderen überboten worden sind, noch jemals überboten werden können, die Wahrheiten von dem einig-einzigen Gott, der die Menschen in seinem Ebenbilde erschaffen und ihr liebender Vater ist, von der Aufgabe der Menschen, diesen Gott durch ein sittenreines Leben zu heiligen, von der durch die Erfüllung dieser Aufgabe herbeizuführenden Versöhnung der Menschen in einem Friedensbunde, in dem Gott einzig und sein Name einzig sein wird. Diese Wahrheiten des Judenthums sind das Einigende seiner Bekenner. Aber

das Judenthum anerkennt das Verdienst eines Jeden, der an der Heiligung Gottes auf Erden mitwirkt. Dafs sie endlich verwirklicht und „die Welt zu einem Gottesreiche geordnet werde", wie es in dem täglichen Schlufsgebete heifst, ist die Hoffnung des Judenthums für die Zukunft der Menschheit.

Inhalt:

Buchdruckerei „Industrie", Wien.